This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

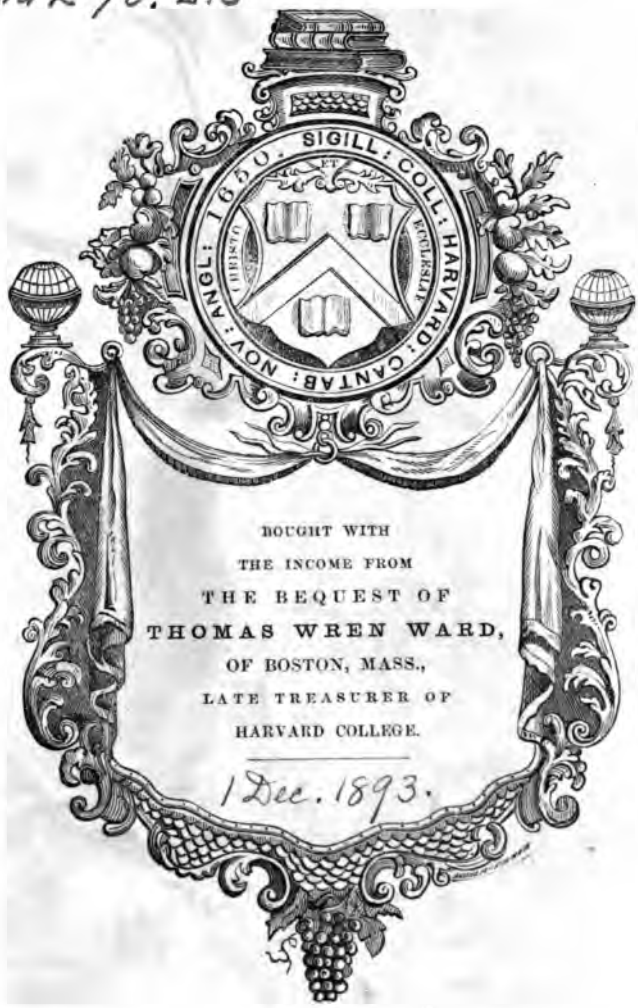
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Ind L 90.2.5



BOUGHT WITH
THE INCOME FROM
THE BEQUEST OF
THOMAS WREN WARD,
OF BOSTON, MASS.,
LATE TREASURER OF
HARVARD COLLEGE.

1 Dec. 1893.

URGESCHICHTE DER ARIER

IN VORDER- UND CENTRALASIEN.

HISTORISCH-GEOGRAPHISCHE UNTERSUCHUNGEN

ÜBER DEN

ÄLTESTEN SCHAUPLATZ DES RIGVEDA UND AVESTA.

VON

DR. HERMANN BRUNNHOFER.

Bd. II.

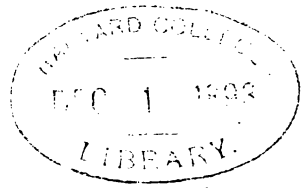
VOM PONTUS BIS ZUM INDUS.

LEIPZIG 1893.

VERLAG VON WILHELM FRIEDRICH

K. R. HOFBUCHHÄNDLER.

~~IV. 3916.2~~
Th d h 90.2.5



Ward fund.
(II, III.)

Inhalt.

Seite

Einleitung V

I. Die Pontusländer und die Sprache Homers.

1. Indogermanische Ausdrücke für den Begriff 1000 1
2. Ueber die ursprüngliche Bedeutung von *ποιητής* und Aristoteles' falsche Auffassung der *ποίησις* 2
3. Der Ursprung von *βασιλεύς* 3
4. Das homerische *ἀπορρώξ* als „Ausfluss" 4
5. Ueber die älteste Herkunft des Silbers, Eisens und Stahls in Europa, erschlossen aus kleinasiatischen Ortsnamen . . . 5
6. Der indische Ursprung des homerischen Metalls *χασσίτερος*. 15
7. Die persische Herkunft des homerischen Namens Badewanne: *ἀσάμινθος* 17
8. Der Fluss Kontadesdos in Thrakien 20
9. Lityerses und Sitalkas Erntelieder 20
10. Die älteste Erwähnung der Steinkohle in Europa 21
11. Ueber die Sapta Sindhavas bei den Westiraniern und im Homer. 22
12. Pontische Völkernamen 26
13. Der Flussname Pantikapes und andere mit panti oder pant beginnende Eigennamen 33
14. Der Skythenkönig Madys als König Soma 38
15. Der Reiz oder die Schrecken südrussischer Flächenunermesslichkeit 41

II. Der Kaukasus und das südkaspische Gestade.

1. Der Groucasus und die *Γρανικένιοι* 46
2. Ueber Transkaukasien in Horazens Trostode an Valgius . . 46
3. Eine Guano-Insel im kaspischen Meere 53

Seite

4. Der kaspische Meerstier oder Ahi budhnya, der Drache der Tiefe 53
5. Der Gott Kuvera als ursprünglicher Meeresgott 57
6. Ueber den historisch-geographischen und ethisch-kosmogonischen Gehalt des brahmanischen Mythus von der Quirlung des Milchmeers 57
7. Die Ruma des Rigveda und die *Ρυμμικοί* des Ptolemaeus . 64
8. Alalâ, das Kriegsgeschrei der Arier des Veda, der Armenier und der Griechen 65

III. Alburs und Mazanderan.

1. Der Sabelân als der heilige Offenbarungsberg Açnavanta des Avesta und als der Göttersitz Açvattha des Atharvaveda . 73
2. Das *Ἰασόνιον ὄρος* als der Berg des Vivasvân oder der Demavend 83
3. Der Berg Zeredhaz und der Herhazfluss am Demavend . . 86
4. Die Berge Mainâka und Ariobarzanes 86
5. Das viereckige Varena des Avesta und der Baustil der Assyrer 88
6. Das Volk der Çîshta in Rigveda 89
7. Die Çigru als Sagartier 91
8. Die Parther als Sanskrit-Arier 92

IV. Die mittleren Regionen Vorder- und Central-Asiens.

1. Der Mohnfluss Pauraios in Mysien 94
2. Der Aditya Daksha manas des Rigveda und der Amshaspand Vohumano des Avesta in kappadokischen Landschaftsnamen. 94
3. Das Vedagebet um hundertjähriges Alter und die Langlebigkeit der Armenier 97
4. Die Rosencultur im alten Iran 98
5. Die Bronzetechnik im Çatapatha-Brâhmana und bei den Persern 104
6. Ueber die Urheimat des Kuhmist-Opferfeuers nach der Ueberlieferung des Rigveda 105
7. Der Çambara des Rigveda als ein altpersischer Açambara . 107
8. Der See Pûitika des Avesta und Curtius' Ponticum mare in Arachosien 107

Seite
9. Ein alter Schreibfehler in Polyaen 108
10. Die *Γαδανώπυδρες* in Karmanien 109
11. Perlengeschmückte Rosse im Rigveda 109

V. Iranische Natur und Cultur.

1. Ein Ursitz der Arier am Yaxartes 111
2. Warum hiess der Yaxartes auch Tanaïs 111
3. Die Blume von Turkestan und die Hyperbeln der Tulpomanie 115
4. Der Bodenreichthum Ferghanas nach Istachri 116
5. Die Namen des Oxus und Yaxartes im mythisch-geographischen Weltbild des Vishnupurâna 116
6. Der Oxus als Araxes (Arajji) im Rigveda 124
7. Die Flüsse Polytimetos und Dargoidos in Ostiran 125
8. Ein Regenbogenphaenomen bei heiterm Himmel in Iran . . 126
9. Morgenwind und Honigthau oder Açvinau und Dadhyank . 127
10. Der Susâman des Rigveda und der Sisamnes des Herodot . 129
11. Die Geographie von Centralasien in den Irren der Io in Aeschylus' Prometheus 134
12. Die Wanderung der Flutsage auf dem Hochland von Iran . 142
13. Ein alter Schreibfehler in Strabons Beschreibung von Sedschestan 146
14. Zu Zarathustra's Namen und Lehre 147
15. Ueber die Herkunft der Pashtu oder Afghanen 148

VI. Altindische Lebenspraxis und Liederkunst.

1. Mithravân, der persisch-indische Name des Indus 153
2. Die indo-iranischen Völkerschaften Glaukanikai, Mushikani und Portikani am unteren Indus 153
3. Altindische Brandmarkung des Hausviehs 155
4. Die Pfahlbauten im Rigveda 156
5. Ein altindischer Haarwuchsbeförderungszauber 157
6. Eine altindische Begründung des Baumcultus 159
7. Aelteste Erwähnung menschensprachekundiger Papageien im Veda 159
8. Ueber den Ursprung der Sprache nach altindischer Auffassung. 160
9. Der mythische Vogel Garutman im Veda als der Garo demâna des Avesta 160

Seite

10. Ueber die iranische Herkunft des Rigvedadichters Cakapûta. 161
11. Ueber den iranischen Rigvedadichter Kavasha Ailûsha und seine Verwandten Tura Kâvasheya oder Tura Devamuni. . 164
12. Ueber den Namen Hastishat, Hastighata des XII. Kânda des Çatapatha-Brâhmana 170
13. Die officinelle und mythologische Botanik des Atharvaveda. 171
14. Ueber den Hirsebau der Arier im Veda und Avesta . . . 188
15. Ein altindischer Hexenhammer 209
16. Ueber die Endothese im vedischen Nârâca Çánsa und ähnlichen Bildungen 216
17. Der Zahlenschwulst der Dânastutis des Rigveda als iranische Sitte erwiesen 218

Alphabetisches Sach- und Wortregister . . . . . 220—223

Einleitung.

Ueber Wiege, Wanderung und Werth der indischen Heldensage.

Das Forschungsgebiet, über welches sich die Untersuchungen dieses Bandes ausbreiten, umfasst, in Erweiterung zu „Iran und Turan", worin nur das Terrain zwischen dem Kaspischen Meer und dem Pandschab behandelt wird, das ganze ungeheure Gebiet vom Hellespont bis zum Siebenstromland und von den Sapta Sindhavas des Ilisystems (s. unten pag. 24) bis zum Euphrat-Tigris-Becken. Es ist dieses Terrain recht eigentlich das welthistorische Centralland par excellence. Hier stand in unvordenklicher Urzeit die Wiege der zwei in ihrem gegenseitigen Kampf um den Vorrang den Gang der Weltgeschichte bestimmenden Culturrassen der Indogermanen und Semiten. Hier lag — von spätern Entwickelungen zu geschweigen — die Geburtsstätte der grossen Weltreligionen der Urzeit: des Sabäismus, des Brahmanismus und des Zoroastrismus, hier auch lag der Ursprung oder doch das Centrum der grossen Weltreiche der Assyrer und Babylonier, der Meder und Perser, der Macedonier und Diadochen, der Parther und Sassaniden, der Araber und Türken, zeitweise zum Theil auch der Mongolen. Aus diesem Lande der Mitte zogen in der Urzeit die Indogermanen nach dem Norden, Westen und Osten, die Semiten nach Süden. Die Völkerfamilie aber, die diesem grossen Tummelplatz der um die Weltherrschaft streitenden Universalreiche und Weltreligionen den

bis auf heute vorhaltenden Rassencharakter und Namen aufgeprägt hat, sind die Arier gewesen, nach deren sie specifisch von den andern Indogermanen unterscheidenden Bezeichnung das ganze Gebiet vom Pontus bis zum Indus den Namen Ariana, Iran, Arierland, erhalten hat und noch trägt. Zur Zeit Manoshcihr's reicht Iran nach Firdusi's Schâhnâme vom Thor der Georgier, der Darielschlucht, bis zum Hirmand. S. Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. I, pag. 641.

In dem Lande der Mitte, in Medien, sassen die zwei später politisch und religiös einander widerstrebenden Völker der Sanskrit- und Zendarier viele Jahrhunderte noch neben- und durcheinander, nachdem die nordwärts sich wendenden Indogermanen sich schon längst vom gemeinsamen Mutterlande Armenien aus um die Nordküste des Pontus herum nach Europa durchgeschlagen hatten. Jahrhunderte lang müssen auch noch die Griechen mit den specifischen Ariern, nämlich den Indo-Persern, zusammengelebt oder vielmehr selbst einen Theil dieses specifischen Arierthums gebildet haben. Denn wie die Indo-Perser die ihnen gemeinsamen Namen der grossen Ströme des armenischen Mutterlandes hinunter in die Persis und um das Kaspische Meer herum bis hinauf in den Norden Turans trugen, so auch siedelten die Griechen, der dritte Stamm des specifischen Arierthums, die Namen des Kur und Araxes der ganzen Länge ihres Wanderweges entlang längs den Küsten des Pontus bis in den Peloponnes hinunter an. Vgl. darüber meinen Vortrag: Ueber den Ursitz der Indogermanen. 8⁰. Basel, Schwabe, 1884.

In meiner Untersuchung über die Richtung, in welcher sich der sanskritarische Stamm der Kaçyapa vom Kasbek und den Kaspiern an den Mündungen des Kur und Araxes bis hinunter zum *Κάσπιον ὄρος*-Demavend und hinüber zu Kaçyapapura-Kabul und den Kaspeiräern in Kaschmir verfolgen lässt, hatte sich gezeigt, dass diese Linie vom Pontus bis zum Indus zugleich typisch für die Wanderungen der übrigen sanskritarischen Stämme genommen werden müsse. Ich hoffe, durch die in vorliegendem

Bande weitergeführten Untersuchungen über den Açnavanta-Sabelân, den ich schon in „Iran und Turan“ (pag. 183) als den Bergriesen Hiraṇyagarbha nachgewiesen, sodann aber insbesondere auch in dem Nachweis von der Urheimat des Opfer- und Kriegsgeschrei Ἀλαλά in Armenien, dem Wanderzuge der Sanskrit-Arier neue Belege gewonnen zu haben. Ich habe ferner in meiner Untersuchung über „Die Ursprungsländer der Varuṇaverehrung und des Indracultus“ (Iran und Turan pag. 176), ferner in vorliegendem Bande in der Untersuchung „Ueber den historisch-geographischen und ethisch-kosmogonischen Gehalt des brahmanischen Mythus von der Quirlung des Milchmeers“ (pag. 57—64 unten) den Nachweis geführt, dass der *kshîrasamudra*, das Milchmeer, nur der Südrand des Kaspischen Meeres sein könne (s. auch Iran u. Turan pag. 7—8), an dessen tropischen Ufern allein sich das träumerische Brahmanenthum entwickelt haben könne und zahlreiche Belege vereinzelterer Art dazugestellt. Ich habe ferner (Iran u. Turan pag. 177—178 und in vorliegendem Band insbesondere in der Untersuchung über den Bergnamen Mainâka, pag. 86—88) dargethan, dass die Sanskrit-Arier auch die rauhen Albursabhänge nach dem Süden bewohnten, wo die Sage die Stammmutter der Bharata, die heilige Nymphe *Menakâ*, die Mutter der Nymphe Çakuntalâ von dem Heiligen Viçvâmitra, hinversetzt. Dort aber auch ergab sich uns aus dem Bergnamen *Κορωνοῦ ὄρος* ein zu Grunde liegendes **Kurûṇâṃ giri* (s. Iran u. Turan pag. 103) und südwärts von demselben hatte schon Keiper in den *Πανθιαλαῖοι* des Herodot einen Nachklang der *Pañcâla* entdeckt, deren Namen ich meinerseits pag. 37 des vorliegenden Bandes mit den *Παντίμαθοι* Herodots als den „Meer-Medern“, also den *Mâzainya* des Avesta, den *Mazanderaniern* zusammenstellte (s. Iran u. Turan pag. 143). Sassen aber die *Kuru-Pañcâla*, die Nachfolger des Fünfvölkerbundes der Turvaça-Yadu, Druhyu, Anu und Pûru, die ich in Parthien nachgewiesen (Iran u. Turan pag. 49), ursprünglich an den Nord- und Südabhängen der östlichen Alburskette mit dem

Weltberg *Mandara*-Demavend vor Augen (s. unten pag. 63), so muss das *Kurukshetram*, der Schauplatz des vom Mahâbhârata besungenen Vernichtungskampfes der Kuru-Pañcâla, nicht in Indien, sondern in Chorasan, gelegen haben, in dessen Namen ich sogar noch den Nachklang der *Çûrasena* nachgewiesen (Iran u. Turan pag. 121). Lag aber das Kurukshetram nicht in Indien, sondern auf dem Hochland von Iran, in Chorasan, so ist die gesammte bisherige Interpretation des Mahâbhârata und der Purâṇa falsch und die indische Heldensage muss vom iranischen Standpunkte aus vollständig neu aufgebaut werden.

Erst jetzt wird nunmehr die Angabe des Mahâbhârata verständlich, der Veranlasser des grossen Bruderkrieges zwischen den Kuru und Pañcâla sei *Çakuni*, ein Königssohn der *Gandhâra*, gewesen. Schon Weber hatte im ersten Bande der Indischen Studien pag. 288, vor dieser Angabe des Epos gestutzt und mit Recht darauf hingewiesen, dass, vom indischen, traditionellen, auch von ihm nicht angezweifelten Standpunkt aus, die Theilnahme eines soweit westlich abliegenden Volkes, wie der Gandhâra, am grossen Vernichtungskampfe zwischen Yamunâ und Gangâ höchst unwahrscheinlich sei. Nunmehr aber wenn das Kurukshetram in Chorasan gelegen hat, erscheint es als sogar höchst wahrscheinlich, dass *Çakuni*, nämlich die von Norden herab ins Kurukshetram erobernd vordringenden *Çaka*, die Veranlassung zu dem Weltkrieg, den das Mahâbhârata und die indische Heldensage schildert, gegeben haben werden.

Nichts kann demnach falscher sein, als den Veda vom Mahâbhârata aus interpretiren zu wollen, während gerade umgekehrt der Veda die positiven Anhaltspunkte zur Erklärung des Mahâbhârata bietet. Zweifellos enthält das indische Epos eine Menge höchst werthvoller Ueberlieferungen aus der indischen oder vielmehr vorindischen Urzeit der Sanskrit-Arier, aber dieselben sind untermischt mit ebenso zahlreichen Namen und Sagen späterer Zeiten, die sich an die Landschaften und Völker des eroberten Indien heften. Wenn das Epos den König Sagara und

seine reisigen Schaaren nach Audh versetzt, wo Vasishṭha des Hauspriesterthums gewaltet habe, so erscheint uns dieser Wohnsitz ganz unverständlich, wenn wir denselben in Einklang bringen sollen mit der Angabe der Vishnupurâna (s. mein Iran u. Turan pag. 75), Sagara würde auf seinem Welteroberungszuge selbst die Çaka, Yavana, Kamboja, Pârada und Pahlava (also lauter Völker von Hoch-Iran) aufgerieben haben, wenn ihm nicht Vasishṭha, sein Hauspriester, Einhalt geboten hätte. Erkennen wir aber in Sagara Namensanklang an die *Σαγαραῦχαι* des Ptolemäus, die sich uns (in Iran u. Turan pag. 73) als **sagaraukaï*, d. h. als *sagara* + *oka*, als Anwohner des *sagara*, d. i. des Kaspischen Meeres, ergeben haben, wie dieselben auch historisch-geographisch an den Südostrand des Kaspischen Meeres verlegt werden, so liegt die von uns vermuthete Identität dieses Sagara und seiner reisigen Schaaren mit dem grossen Reitervolke der *Sagartier* und des Weisen *Agastya* nicht fern, und wir begreifen dann die epische Verlegung des Sagara und seines Hauspriesters Vasishṭha nach Audh als hervorgegangen aus der im langen Eroberungskriege schliesslich nach den neuen Wohnsitzen vorgerückten und dort sich anklammernden Heldensage.

Wie das in seinen Grundzügen gewiss schon in den Ursitzen der Arier feststehende Epos, so rückte auch die demselben zu Grunde liegende Heldensage, die aber mit dem Epos noch nicht identisch ist, den aus dem alten Stammlande etappenweise nach Südosten vordringenden Sanskrit-Ariern auf dem Fusse nach, sammt allem Gefolge insbesondere der Fluss- und Bergnamen. So treffen wir, vom Araxesstrome südwärts uns bewegend, den Namen des Araxes sich zunächst am Kisil-Üsün festklammernd, wo der Name *Karangu* des Hauptzuflusses desselben jetzt noch an den *Arang* erinnert (s. mein Iran u. Turan pag. 97), dann begegnet uns der Araxes im Süden, sei es als Name des Chaboras in Mesopotamien, sei es als solcher des Bendemir in der Persis, dann aber trugen andere sanskrit- oder

zendarische Stämme den Namen nordwärts, wo der Oxus schon mit seinen Namen *Arajji* im Rigveda (s. unten pag. 125) oder mit dem Namen *Arang* im Mittelalter an den armenischen Mutterstrom erinnert, und noch einmal im hohen Norden am Yaxartes, der bei Diodor auch *Araxes* heisst und weit im Osten, wo der Indus als *Arg-rut* oder noch weiter ostwärts, wo der Ganges als *Alaka-nandâ* an den Arang-Araxes anklingt (s. unten pag. 124), giebt der Name Zeugniss von der Herkunft seiner Anwohner aus dem fernen Armenien. Kein Wunder, wenn wir dann auch Namen wie den des *Manu* bald als Namen eines Berggipfels der Alburskette, bald nur andeutungsweise im Namen von Bergen, wo sich sein Schiff nach der grossen Flut niedergelassen (*Nihbandan* = *Naubandhana* s. weiter unten pag. 145), bald als Erbauer von Ayodhyâ treffen, ganz so, wie auch *Ishvakaê* im Avesta als Bergname der Alburskette und in seiner Sanskritform *Ikshvâku* als erster König von Ayodhyâ auftritt.

Aehnliche Verhältnisse treffen wir im mittelalterlichen Europa wieder. Wenn wir da die Namen der Langobarden Vandalen oder Gothalanen in der Lombardei, in Andalusien und in Catalonien wiederfinden, so würden wir, selbst wenn uns die historischen Verbindungsüberlieferungen aus der Zeit der germanischen Völkerwanderung fehlten, die Stammländer dieser Namen an der Hand der *Langobardi*, *Vandilii* und *Gotones* des Tacitus wieder zurückentdecken. Wenn uns aber die deutsche Heldensage von Dietrich von Bern als Ortssage in Bonn am Rhein oder die Sage von Attila in Soest in Westphalen begegnet, der erste aber zugleich in Verona, der zweite in Ungarn herrschend auftritt, so werden wir, da die Gothen niemals am Rheine und die Hunnen niemals in Westphalen sassen, noch haben sitzen können, auch ohne von dem historischen Theodorich oder dem historischen Attila etwas zu wissen, wohl den Schluss ziehen müssen, dass sich hier alte Götter- und Heldensage mit historischen Namen und Thatsachen vermischt habe. Es lohnt sich wohl der Mühe, diesen Doppelcharakter der

deutschen Heldensage im Hinblick auf die Analogien, die sie uns zur Beurtheilung der indischen Heldensage bietet, einige Aufmerksamkeit zu widmen. Am rundesten hat diesen Doppelcharakter Hahn in seinen Sagwissenschaftlichen Studien (Jena, Mauke, 1876) pag. 72 dargestellt. Er glaubt mit Recht „dass einst überall, wo Deutsche wohnten, neben ihrer Sprache auch ihre Heldenlieder ertönten. Es gab mithin eine Zeit, in welcher dieselben Lieder von Siegfried und Dietrich in Afrika von Vandalen, in Spanien von Westgothen und Seuven, in Frankreich von Franken und Burgunden, in Italien von Ostgothen und Langobarden, in England von Sachsen und Dänen, in Russland von Rurik und seinen Nachkommen gesungen wurden. Freilich stammten alle diese Lieder, ebenso wie die Sprachen dieser Völker aus einer gemeinsamen Quelle; aber diese liegt weit hinter ihrer Absonderung in einzelne Zweige, ja weit hinter der Abzweigung des deutschen Volkes aus dem arischen Mutterstamme. Keines dieser Lieder kann also in Deutschland entstanden sein, aber alle mögen dem bekannten Triebe der Sage nach fortschreitender Versinnlichung folgend, sich auf dem eroberten Boden frisch angesiedelt haben. In dieser Weise verlegten die Sachsen die Heimat ihres Dietrich nach Bonn und ihres Atli nach Soest, die Ostgothen die des ihrigen nach Verona. Als aber die Sachsen in nähere Beziehung mit den Ostgothen in Italien kamen und dort ihren Helden Dietrich nicht nur in Verona ansässig, sondern auch in der mächtigen geschichtlichen Persönlichkeit des gothischen Theodorich gleichsam „wiedergeboren“ und dadurch neugekräftigt vorfanden, da wurde auch ihre mythische Anschauung von der gothischen angezogen, und verlegten sie die Heimat ihres Dietrich von Bonn nach Verona. In derselben Weise denken wir uns Attlis Auswanderung von Soest nach dem Ungarlande und seine Wiedergeburt in dem geschichtlichen Attila.“

Nach denselben Gesichtspunkten, wie die deutsche Heldensage, muss die indische vom Standpunkte der historisch geogra-

phischen Forschung aus vollständig neu durchgearbeitet werden. Nur liegt auf indischem Boden die Hauptschwierigkeit anderswo als auf dem der deutschen Heldensage. Während wir nämlich über den Charakter der deutschen Heroengestalten, wie den des Dietrich, aus der Urzeit der Germanen gar nichts wissen, während uns die Lieder der Gothen aus ihren Ursitzen in Südrussland vollständig verloren gegangen sind, wir aber allerdings über ihre Wanderungen aus den griechisch-römischen Autoren vorzüglich unterrichtet werden, so sind uns dagegen die die halbgöttlichen Heldengestalten der Inder verherrlichenden Hymnen der Urzeit im Rigveda massenhaft erhalten geblieben, während wir über die indische Völkerwanderung vom Kaspischen Meere bis zum Indus aus geschichtlichen Ueberlieferungen schlechterdings gar nichts wissen, da uns diejenigen historischen Quellen, welche uns vielleicht darüber unterrichten könnten, die assyrisch-babylonischen Reichsarchive, aus welchen noch Ktesias schöpfen konnte, verloren gegangen sind, es wäre denn, dass dieselben eines Tages noch aus den Trümmern einer Keilschriftenbibliothek wieder ans Licht gefördert würden.

In „Iran und Turan" hatte sich uns das Resultat ergeben, dass die Sanskrit-Arier während ihres gewiss ein Jahrtausend währenden Eroberungszuges aus ihren Ursitzen in den Stromthälern Südarmeniens bis ins Fünfstromland in die mannigfaltigsten Berührungen mit den specifisch iranisch gebliebenen Stämmen Centralasiens getreten waren, aus welchen Berührungen dann die verschiedenartigsten Anpassungen und Verschmelzungen in Stammescharakter, Sitte und Glaube hervorgehen mussten. Wenn ein specifisch iranischer Stammesvertreter wie *Agastya-Ajîgarti* nur aus dem Namen und dem Wesen der *Sagartier* erklärt zu werden vermag (s. Iran u. Turan pag. 68 u. 70), wenn der schöngeflügelte Vogel *Garutmân* nur die Personification des *Garo-demâna*, der beflügelten Liederwohnung des vorzoroastrischen Paradieses der Iranier ist (s. Iran u. Turan pag. 197—199) und die *Viçve Devâ* des Rigveda frühzeitig sich aus den iranischen

vithibis bagaibis, den Clangöttern der Iranier missdeutungsweise abgezweigt haben (s. Iran u. Turan pag. 200), wenn ferner der indische Held und Halbgott *Kârtavîrya* wohl nur aus einer prâkritischen Verschleifung des iranischen Amshaspand *Kshattravairya* hervorgangen ist (s. Iran u. Turan pag. 199), so lässt sich die Vermuthung aufstellen, dass solcher Umdeutungen iranischer Gestalten und Namen sich auf indischem Boden wohl noch mehr werden nachweisen lassen. So erklärt sich uns auch der König *Susâman* des Rigveda (s. in vorliegendem Band pag. 129—134) aus einem iranischen **Çiçamna*, der selbst wieder den Areierkönig *Σισάμνης* des Herodot deuten hilft. Aehnliche Vorgänge weist die deutsche Heldensage auf. Die Normannen der Edda machten aus den slavischen Namen *Jaroslaw* einen *Jarisleifr*, aus *Wsewolod* einen *Visivaldr*, aus *Wladimir* die Deutschen unsern *Waldemar*. S. Zeuss, Die Deutschen und ihre Nachbarstämme. So machten selbst noch in neuester Zeit die Engländer in Indien aus dem Stadtnamen *Triçirapalli* ein *Trichinopoli*, aus *Ulubaria* ein *Willoughbury*. S. Wilson-Hall Zum Vishṇupurâṇa, Bd. II, pag. 140, Anm. Auf ähnliche Weise erklärt sich vielleicht auch der Gott *Karûḷatî* des Vâmadevahymnus Rigv. IV, 30, 24. Ich halte es für möglich, dass diesem gänzlich unarisch klingenden Götternamen entweder ein arger Textfehler oder aber eine nicht einmal iranische, sondern ausserindogermanische Namensform zu Grunde liegt.

Verfolgen wir so die indische Heldensage rückwärts auf den Boden von Iran, wo sie sich ausgebildet, bis zurück nach Armenien, wo sie in ihren ersten Grundzügen entstanden sein wird, so werden sich dann allmählich auch die urverwandtschaftlichen Sagen- und Namensbilder einfinden, die die indische Heldensage mit der weit nach Westen vorgeschobenen Heldensage des abendländischen Zweiges der specifischen Arier, der Griechen, verknüpfen. Die unverkennbaren Uebereinstimmungen mancher Episoden des Mahâbhârata mit solchen in der Ilias werden dann nicht ferner aus bewussten Imitationen des nach

Aelian ins Indische übersetzten Homers erklärt zu werden brauchen, sondern werden sich alsdann als mit der griechischen Heldensage gemeinsamen Ursprunges in Armenien nachweisen lassen. Der Verfasser dieser Einleitung hat über diesen Zusammenhang der indischen und griechischen Heldensage seit länger als einem Jahrzehnt auf Grundlage historisch-geographischer, mythisch-geographischer und mythologischer Studien reiche Ergebnisse gewonnen, die er, wenn ihm Brahmâ und Viçve Devâ günstig sind, in den nächsten Jahren, sobald es ihm wieder vergönnt sein wird, in der Nähe einer grossen Bibliothek arbeiten zu können, die es natürlicherweise hinter den Urwäldern Kurlands nicht giebt, in zwei Bänden herauszugeben gedenkt, bereichert um das von ihm inzwischen gewonnene Wissen, das aus der Kenntniss der slavischen Sprachen fliesst.

Die Kenntniss der indischen Heldensage ist bis jetzt sehr spärlich in den Besitz des allgemeinen Culturwissens eingegangen, Und doch ist das indische Heldenlied, von dem es leider noch nicht einmal eine übersichtliche Darstellung für das grosse Publikum giebt, reich an dem Seltensten, was der menschliche Geist an Edelm, Erhabenem und Reizvollem geschaffen hat. Um wie viel grösser die Çakuntalâ des indischen Epos dasteht, als die des Kâlidâsa, von der doch unser Goethe begeistert genug gesprochen hat, ist seinerzeit von Klein in seiner Geschichte des indischen Dramas dargestellt worden. Wie viel poetisches Gold sich aus der indischen Heldensage noch für die moderne Oper gewinnen lässt, beweisen die neuern Leistungen Leopolds von Schroeder. Homer und der Veda enthalten ewig schöne Gestalten und Gefühle reiner, ursprünglicher, unverfälschter Menschheit, aber die Charaktergrösse eines Dhritarâshtra im Mahâbhârata oder die Anmut und der süsse Liebreiz einer Sîtâ im Râmâyaṇa suchen wir in den Heldenliedern aller andern Völker, mit einziger Ausnahme etwa des Rustem im Schâhnâme, des Hagen im Nibelungenliede und der nie verzagenden Schwester Ortwins in der Gudrun, umsonst. Aber welchen Reichthum an

ähnlichen Schöpfungen des indischen Dichtergeistes birgt nicht das ungeheure Mahâbhârata, dieses Nationalmuseum indischer Heldendichtung! Wenn wir in dieses Meer indischer Heldensagen tauchen, dann fühlen wir uns, ähnlich wie beim Genusse von Firdusis grossem Königsbuche, von aller Kleinlichkeit moderner Völkerrancünen frei, über dem weiten Horizont einer Episode wie der Bhagavadgîtâ vergessen wir für einen Augenblick die Selbstverhimmelung der modernen Culturvölker, der Geist der Menschheit kommt über uns, und im Innersten uns gehoben fühlend, gelobt sich unsere Seele treues Festhalten an dem einzig wahren Ideal, am Menschheitsgedanken, welchem einst Leopold Schefer in seinem Laienbrevier (I, 20) folgenden Ausdruck verliehen hat:

Das menschliche Geschlecht ist erst der Mensch.
In ihm wohnt alle Liebe, alle Kunst
Und alles Wissen. An ihn giebt ein Jeder
Das Seine, stirbt und lässt es. Von ihm nimmt
Ein Jeder Alles, alles Menschliche,
Und wundersam wird jeder Einzelne
Dem Ganzen gleich, ein Licht, Genuss und Wahrheit.
So lebt er als ein ganzer Mensch, so leben
Durch Alle All' als menschliches Geschlecht.

Gymnasium Goldingen in Kurland 27. Juni (9. Juli) 1890.

Dr. **Hermann Brunnhofer.**

I. Die Pontusländer und die Sprache Homers.

1. Indogermanische Ausdrücke für den Begriff 1000.

Das skt. *sahasra* = Zend *hazanra'* tausend, ist etymologisch nichts anderes als wie schon die ältesten Etymologen der Inder in den Nighaṇṭus III, 1 (s. Weber, Vâjasaneyi-Saṃhitae Specimen pag. 60) vermuthet haben, als = *sahas*+*ra* „gewaltig" (viel) und entspricht ganz dem französischen Adverb *force*. In Molière's Bourgeois Gentilhomme, acte III, sc. 4, Schluss, prahlt Dorante, der Adelige, der den Monsieur Jourdain prellt: *J'ai force gens qui m'en prêteraient avec joie*. Noch bei Taine in seiner berühmten Schilderung des Hoflebens von Louis XIV, heisst es „*on donne et reçoit force embrassades*". Möglich, dass griechisches *χέλλιοι*, *χίλιοι* ebenfalls zu [*sa*]*hasra*, mit Abfall der Anfangssylbe, gehört. Spiegel freilich (Eran. Alterthskde, Bd. I, pag. 431, Anm.) lehnt ab.

Dagegen hängt griechisch *μύριοι*, zehntausend, zusammen mit *μύρμος*, *μύρμηξ*, *μυρμηδών*, Ameise, nur dass natürlich einfachere Formen wie Zend *maoiri*, russ. мураей, kymrisch *myr*, altnord *maur*, niederdeutsch *miere* zu Grunde liegen. Das griechische *μύριοι* bedeutet also „ameisenhaft" (viel), s. auch Curtius, Grdz. d. griech. Etymol.[4], pag. 316.

Lateinisch *mille* lässt sich von *milium*, Hirse, nicht trennen, *mille* bedeutet demnach „hirsenhaft" (viel), zahllos wie die Körner eines Hirsekolbens.

Goth. *thusund*, tausend, muss irgendwie mit einer Bildung

wie skt. *tavisha*, Macht, Gewalt, zusammenhängen, nur dass dieselbe nicht guniert wäre, wie das skt. adj. *tuvi*, stark, mächtig. Tausend ist also „gewaltig“ (viel), wie oben *sahasra*.

2. Ueber die ursprüngliche Bedeutung von ποιητής und Aristoteles' falsche Auffassung der ποίησις.

Der Name und Begriff eines ποιητής kommt bekanntlich erst in der jonisch-attischen Sprache zum Vorschein, Homer braucht dafür überall und immer ἀοιδός, Sänger. Wenn aber das Singen für die homerische Auffassung der Grundbegriff der Thätigkeit des Dichters war, so wird es erlaubt sein, auch dem erst später auftretenden, aber darum nicht minder alten Wort ποιητής eine der Bedeutung des ἀοιδός entsprechende Etymologie zu geben. Ich finde dieselbe in dem Stamme *poi* des russischen Verbums пѣть, *pjät*, singen, я пою *ja poju*, ich singe, ты поешь, *tỳ pojesh*, du singst. Die nur in ποιητής („Sänger“) übrig gebliebene Wurzel *poi* (von noch nicht bekanntem Zusammenhang in den andern indogermanischen Sprachen) scheint frühzeitig in der von skt. *apas-jâ-mi*, einer Denominativbildung von skt. *apas*, das Werk, Geschäft, herrührenden andern Wurzel auf ποι = lat. *operare* von *opus*, untergegangen zu sein. Das griechische Sprachbewusstsein fasste alsdann auch die in ποιητής krystallisirte Form der ehemaligen Wurzel ποι, singen, nur noch im Sinne des ποιεῖν auf, welches weiter nichts als die mit Absicht und Verstand vollzogene Thätigkeit des Machens bezeichnet.

Welche wüste Verheerungen dieses Aufgehen der Wurzel ποι, singen, in der Wurzel ποι machen, historisch angerichtet hat, sieht man erst recht, wenn man die Begriffsbestimmungen liest, welche Platon und Aristoteles von der Kunstthätigkeit des Dichters geben. Platon setzt die Thätigkeit des ποιητής im Phädon ins μύθους ποιεῖν. Das heisst aber durchweg nicht etwa im modernen Sinne: Mythen schaffen, sondern vielmehr, da der μῦθος durch die Ueberlieferung gegeben ist, nichts

anderes, als Mythen mit überlegenem Kunstverstand im Sinne eines λόγος umformen. Das Verbum ποιεῖν hat für die griechische Poetik blos den Begriff der reinen Formgebung, wie es sich schon aus dem Herodotischen Satz ergiebt, dass Homer und Hesiod diejenigen seien, die den Griechen ihre Götter gestaltet hätten (οὗτοι εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι, Herodot II, 53). Aristoteles hat dann vollends dem ποιεῖν als dichterischer Thätigkeit in seiner Poetik, cap. VI, eine Fassung gegeben, die sich mit derjenigen Gotscheds vollständig deckt. Während μῦθος etymologisch genommen nichts anderes bedeutet hatte, als die Erinnerung an die Götter und Helden der Vorzeit, in welcher Erinnerung aber, schon bei Pindar, ein tiefer Gehalt (λόγος) verborgen anerkannt wurde, welchen λόγος nun der Dichter nach der Forderung Platons mit vollem Bewusstsein kunstgemäss erfassen und gestalten solle, bezeichnet μῦθος bei Aristoteles (ἔστι δὲ τῆς μὲν πράξεως ὁ μῦθος ἡ μίμησις· λέγω γαρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων, Poetik VI, 6) nur noch „das einheitliche Kunstprodukt des Dichtergeistes", nur „die Fassung und Darstellung einer Handlung" (Nitzsch, Die Sagenpoesie der Griechen, pag. 545—546), sodass demnach für ποιεῖν als Dichterthätigkeit nur noch die bewusste Kunstmache übrigbleibt.

3. Der Ursprung von βασιλεύς.

Die allgemein gültige Etymologie von βασιλεύς zerlegt das Wort in βᾶσι-λεύς und übersetzt es mit „Herzog", „der vor dem Volk einhergehende". Diese Etymologie stützt sich wenigstens auf ein Analogon in der Sprache eines urverwandten Volkes. Ihr gegenüber ist in neuerer Zeit von Kuhn in seinem berühmten Artikel „Zur ältesten Geschichte der indogermanischen Völker" in Webers Indischen Studien Bd. I, pag. 334 eine andere Etymologie aufgestellt worden, nach welcher βᾶσιλεύς zwar auch in βᾶσι-λεύς zu zerlegen, das λευς aber = λαϝα, λᾶα-ς, Stein, wäre,

sodass das Wort bedeutete „Steinbetreter", entsprechend einer altgermanischen und keltischen Sitte, dass der König sich seinem Volke auf einem Steine zeigte. S. Curtius, Grundz. d. gr. Etym.[3], pag. 338. Schon Curtius will an dieser Etymologie keinen Geschmack gewinnen. Sie ist aber wie die erste unmöglich, weil, das σ in *βασιλεύς* fälschlich als *s* und nicht als *ç* verwerthet wird. Dass russische Василь beweist aber, dass hier ein scharfes *ç* gesprochen wurde, wornach sich die Etymologie zu richten hat.

Ich fasse *βασιλεύς* als *βᾶ-σιλευς* und nehme *βᾶ* = skt. *gava* und *σιλεύς* als ein aus russ. сило, Kraft, Macht, Gewalt (vgl. skt. *çila*), adj. сильный, *çilnij*, gewaltig, mächtig, stark, zu erschliessendes, ursprünglich etwa **çilyu* lautendes Adjectiv, das Ganze im Sinne des *gopa, go-pati*, Rinderherr, des Veda oder Avesta, vgl. den indischen Königsnamen *Σταβροβάτης* = *çtaorapati*, Rinderherr, in meinem Iran und Turan pag. 212 und 216—217, vgl. auch den zendischen Stiermenschen *Gôpâti-shâh*, Spiegel, Eranische Alterthumskunde, Bd. II, pag. 119. Das Wort ist gewiss im Griechischen uralt- und sicherlich schon Jahrhunderte vor Homer seines etymologischen Gehaltes im griechischen Sprachbewusstsein verlustig gegangen, wie das sanskritische *gopa* nur noch „Herr", „Fürst" bedeutend.

Die Form steht bei näherer Untersuchung weniger vereinzelt da, als es zuerst den Anschein hat. Ich fasse z. B. auch den Namen der Amazonenkönigin *Πενθεσίλεια* im Sinne einer *Πενθε-σίλεια* „Meereskönigin", indem ich in *Πενθε* ein *πόντο-ς*. **panti*, **panthâ*, in **σίλεια* ein feminines **σιλεύς*, gewaltig, mächtig, erblicke. Penthesileia kam von Alope am Pontus her den Troern zu Hülfe. Vgl. unten pag. 36.

4. Das homerische *ἀπορρώξ* als „Ausfluss".

Der Fluss Titaresios und Peneios als Gesammtfluss ist nach Homer ein Abfluss des Wassers der Styx. Il. II, 750:

ὅρκου γὰρ δεινοῦ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ.

So heisst es in der Odyssee auch vom Unterweltstrom Kokytos, er sei ein Abfluss des Wassers der Styx. Od. X, 514:

Κωκυτός θ' ὃς δὴ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ.

Aber in der Od. IX, 359 rühmt Polyphem auch vom Weine des Odysseus, das sei ein Ausfluss von Ambrosia und Nektar:

ἀλλὰ τόδ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρός ἐστιν ἀπορρώξ.

Bis anhin (s. Seiler, Wörterbuch zu Homer pag. 86) leitet man *ἀπορρώξ* ab von *ἀπο* + *ῥήγνυμι*, indem man für dass *ρρ* an den Ausfall des Digamma von *ϝρήγνυμι* erinnert. Ein Abfluss kann aber nicht vom „abbrechen" benannt sein, der Begriff des Fliessens kann nicht auf „Zerbrechbares" angewendet werden. Das Wort *ἀπορρώξ* (ξ=sh) hat auch mit *ῥήγνυμι* nichts zu schaffen, sondern ist vielmehr aufzulösen in **ἀποϝρωτ-ς* d. h. **apa-srôt-s*, der Abfluss, von Wurzel *sru*, *ῥέω*, fliessen, vgl. vedisch *srôtas*, e., Strömung, Strom. Da das Wort nur als Hexameterausgang vorkam, wurde es frühzeitig und zwar schon zu homerischer Zeit missverständlich auf *ἀπορήγνυμι* bezogen, woraus dann der Dichter von Od. XIII, 98, rein individuell, sein *ἀπορρώξ*, Gen. *ἀπορρῶγος*, bildete, im Sinne von abgebrochen, angewendet auf hervorspringende Meeresküsten:

δύο δὲ προβλῆτες ἐν αὐτῷ
ἀκταὶ ἀπορρῶγες, λιμένος ποτι πεπτηυῖαι.

Das Verhältniss des Doppel-*ρ* in *ἀπορρώξ* zu **apa-srôt-s* hat sein Analogon in dem Attribut des Okeanos, Il. VII, 422: *ἀκαλαρρείταο*, angeblich des „sanftflutenden" zum zweifellos ursprünglichen **ακαλασρείταο*, worüber anderwärts.

5. Ueber die älteste Herkunft des Silbers, Eisens und Stahls in Europa, erschlossen aus kleinasiatischen Ortsnamen.

(Fernschau, Bd. I (1886), pag. 54—61.)

Im homerischen Schiffskatalog (Ilias II, 857) treten unmittelbar nach den Führern der Paphlagonier diejenigen Heroen auf,

welche das Volk der Halizonen fernher aus Alybê führten, „wo des Silbers Geburtsstätte ist".

Αὐτὰρ Ἁλιζώνων Ὄδιος καὶ Ἐπίστροφος ἦρχον,
Τηλόθεν ἐξ Ἀλύβης, ὅθεν ἀργύρου ἐστὶ γενέθλη.

Nun hat Viktor Hehn in seinem Werke „Kulturpflanzen und Hausthiere in ihrem Uebergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa" (4. Aufl., Berlin, Bornträger, 1883, pag. 462, Anm. 20) zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass der gothische Ausdruck für Silber, nämlich silubr, sowie slavisches sirebro, preussisch sirablas, lebhaft an das homerische *Ἀλύβη* am Pontus erinnere, welches für **Ἁλύβη* stehe, das seinerseits ein **Σαλύβη* voraussetze. Diese Etymologie hat rasch grossen Anklang gefunden und für die Geschichte der Metallindustrie in Folge der Perspektiven, die sie eröffnete, mit Recht eine grosse Bedeutung erlangt. S. Schrader, Sprachvergleichung und Urgesch. (Jena, Costenoble, 1883), pag. 261.

Wenn wir nämlich die von Strabon Buch XII, 3, 20 (ed. C. Müller, Paris, 1877, pag. 470, 50 ff.) zu dieser Homerstelle beigebrachten Lesarten *ἐξ Ἀλύβων, ἐκ Χαλύβων, ἐκ Χαλύβης* oder *ἐξ Ἀλόβης* oder *Ἀλόπης* beherzigen, so ergiebt sich der Name *Ἀλύβη* als eine Variante des Namens der Chalyber, die von den Geographen an die Südküste des Pontus um den sagenberühmten Fluss Thermodon herum gesetzt werden. Wir gelangen zu demselben Resultat der Identität des Namens der Alyber mit den Chalybern bei der Betrachtung des vergilschen Verses (Aen. X, 174) über die eisenreiche Insel Elba: *Insula inexhaustis Chalybum generosa metallis.* Die Insel Elba hatte offenbar einst ebenfalls den Namen Alyba geführt, war also von Chalybern bevölkert worden, die die Eisenschätze der Insel auszubeuten verstanden.

Daraus folgt nun die einfache Thatsache, dass der Name des Silbers in den germanischen und slavischen Sprachen aus dem Namen der Stadt **Ἁλύβη* = **Χαλύβη* floss, von wannen, wie Homer direkt versichert, das Silber überhaupt seinen Ur-

sprung nahm. Das Silber wurde eben von den im Norden des schwarzen Meeres wohnenden Germanen und Slaven als das chalybische Metall bezeichnet. Wenn nun diese Chalyber nach dem Zeugnisse Strabons auch Chaldäer hiessen, so stimmt dazu wieder sehr schön das Ergebniss der etymologischen Analyse des Namens der nach Homer die Stadt Alybe bewohnenden Halizonen. Wenn wir nämlich von diesem Namen die Erweiterungssylbe *ων* in Abzug bringen, so bleibt uns als ursprünglicher Wortstamm noch Haliz übrig. Dieses aber zu dem armenischen Namen der pontischen Chaldäer, nämlich Chalti-k, (s. Lagarde, Armen. Stud., pag. 64, No. 961), gehalten, erscheint uns als eine mundartliche Nebenform des Namens der Chaldäer, d. i., der durch *Ἀλύβη* angedeuteten Chalyber.

Bis jetzt hat jedoch der Gleichung Hehns und Schraders:

goth. silubr, slav. sirebro, preuss. sirablas =
Ἀλύβη = **Ἁλύβη* = **Σαλύβη*

stets noch eine im Griechischen den ersten Stammvocal *a* mit dem gothisch-slavischen *i* vermittelnde Namensform gefehlt. Ich glaube dieselbe nunmehr in der Form **Σίβρος* = **Σίλβρος* nachweisen zu können. Der nicht genug zu schätzende Geograph Stephanus von Byzanz erwähnt nämlich in seinem ortssagenreichen Lexicon ethnographischer Namen auch den des silberreichen Sibros. Die Stelle aus dem epischen Dichter Panyasis (468 vor Chr.) lautet in der Stephanusausgabe von Meineke, pag. 633: *Τρεμίλη ἡ Λυκία. ἐκαλεῖτο οὕτως ἀπὸ Τρεμίλου, ὡς Πανύασις*

ἔνθα δ' ἔναιε μέγας Τρεμίλης καὶ ἔγημε θύγατρα,
νύμφην Ὠγυγίην, ἣν Πραξιδίκην καλέουσιν,
Σίβρῳ ἐπ' ἀργυρέῳ ποταμῷ παρὰ δινήεντι
τῆς δ' ὀλοοὶ παῖδες Τλῶος Ξάνθος Πίναρός τε
καὶ Κράγος ὅς κρατέων πάσας ληίζετ' ἀρούρας.

Eine Handschrift bietet für *Σίβρῳ* die erwünschte Lesart *Σίμβρω*, die sich, wenn wir das sprechende Attribut *ἐπ' ἀργυρέῳ*

verwerthen, als aus älterem *Σίλβρῳ assimilirt verräth. Ich fasse nämlich den Sinn der Verse so: „Der grosse Tremiles heirathete die ogygische Nymphe Praxidike am silberreichen (Berg) Sibros am wirbelnden Flusse.“ Ohne mich hier auf eine einlässliche Ausbeutung des mythologischen Materials dieser Verse zu verlegen, mache ich nur auf folgende Punkte aufmerksam: Einmal nämlich giebt es sonst nur eine ogygische Nymphe, die göttliche Kalypso, die den Odysseus zu bezaubern und zum Schlusse die Technik der Flossbaukunst zu lehren versteht. Denn die Südküste des Pontus, das Land der Kalypso um Sinope und das ganze Gebirge längs der Küste von Bithynien lieferte nach Strabon XII, 3, 12 (ed. C. Müller pag. 468, 22) gutes, leichtfortzuführendes Schiffsbauholz (ἔχει δὲ καὶ ἡ Σινωπῖτις καὶ πᾶσα ἡ μέχρι Βιθυνίας ὀρεινὴ ὑπερκειμένη τῆς λεχθείσης παραλίας ναυπηγήσιμον ὕλην ἀγαθὴν καὶ εὐκατακόμιστον). Die Insel Ogygia liegt im Norden von Griechenland, wo der Rothwein noch gedeiht, den sie dem Odysseus auf die lange Heimfahrt mitgiebt. Wenn wir nun des auffälligen Namensanklanges der *Καλυψώ* an *Χάλυψ* (vgl. *Χάλυψος, ὄνομα ἐθνικόν* im Etymologicon magnum) achten, so könnte sich die kunstfertige Göttin, deren Panyasis unter dem Namen Praxidike als der Gemahlin des Stammvaters der Lykier gedenkt, am Ende als eine Namensheroin der Stadt oder Landschaft *Ἀλύβη, als die Chalyberin, resp. Chaldäerin par excellence, entpuppen, gerade wie meiner Ansicht nach im Namen der liebreizenden Zauberin *Κίρκη* eine uralte ethnologische Anspielung auf den Namen der *Κερκέται*, als der durch die berückende Schönheit ihrer Weiber schon im Alterthum berühmten Circassier, sich nicht verkennen lässt. Die lykische Heldensage behauptete also, was zu dem jezt durch die neueren Forschungen erwiesenen indogermanischen Charakter der Lykier vollkommen stimmt, dass dieses Volk aus dem Norden stamme und vom Pontus her eingewandert war.

Sollte nun auch die sonderbare Construction *Σίβρῳ ἐπ' ἀργυρέῳ ποταμῷ παρὰ δινήεντι* im Sinne eines Compositums

ἀργυροδίνη „silberstrudelnd" aufgefasst werden müssen, was die Ilias II, 753 auf den Peneios anwendet und in verschiedenen Formen als Flussattribut bei Hesiod und den homerisirenden Spätepikern, wie z. B. Dionysius Periegetes, Nonnus Dionysiacus und Oppian wiederkehrt, so schiene mir, obschon alsdann die Beweiskraft des nur noch aesthetischen Attributs „silberstrudelnd" nicht mehr zur etymologischen Aufhellung von *Σίβρος hinreichte, gleichwohl die erschlossene Identität der Stadt oder Landschaft Ἀλύβη mit der von Tremiles gefreiten νύμφη Ὠγυγίη (Καλυψώ) Σίβρῳ ἐν ἀργυρέῳ ποταμῷ παρὰ δινήεντι zu genügen, um im Strome Σίβρος nichts anderes erblicken zu können, als den Silberstrom Ἀλύβη oder Ἀλύβας, von deren erstem Hellanikus bei Stephanus Byzantius (ed. Meineke pag. 79) behauptet, es sei ein pontischer See (Ἑλλάνικος δέ φησι λίμνην εἶναι Ποντικήν), von deren zweitem das Etymologicon magnum aussagt, es sei ein Berg oder See im Hyperboreerlande (Ἀλύβας ὄρος, οἱ δὲ λίμνην . . λίμνη λέγεται ἐν Ὑπερβορέοις). Dieser Silberstrom Ἀλύβας kann aber wieder nur der Thermodon sein, um welchen herum die Chalyber wohnten, wie Stephanus von Byzanz (ed. Meineke 685 s. v. Χάλυβες) berichtet: Χάλυβες, περὶ τὸν Πόντον ἔθνος ἐπὶ τῷ Θερμώδοντι κ. τ. λ.

Ergiebt sich demnach aus dem Bisherigen als unzweifelhaft, dass die im Norden des Pontus wohnenden Slaven und Germanen das weissschimmernde Metall nach dem Volke benannten, von welchem sie es kennen lernten und bezogen, nach den Chalybern, so erübrigt noch die Lösung der Frage, wesshalb wir in den germanischen Sprachen den Namen des Silbers mit einem Sibilanten und nicht mit einem Guttural anlauten sehen, wie doch der Name Χάλυβες voraussetzen und erwarten liesse. Das Räthsel hellt sich aber auf bei der geographisch berechtigten Annahme, dass es zunächst slavische Völker waren, an welche zuerst das Silber genannte Metall aus dem Lande der Chalyber gelangte. Dann aber machte sich sofort an χάλυψ das Laut-

gesetz geltend, kraft welchem wir an Stelle eines indogermanischen *gharta (skt. harita gelb), golh. gulths, im Slavischen das sibilirte zoloto (Gold) erblicken, ein Gesetz, nach welchem überhaupt ursprünglich indogermanische gutturale Media aspirata im Slavischen in den Sibilanten übergeht, sodass sich also die von Hehn vermuthungsweise angesetzte Form *Σαλύβη für *Ἁλύβη, Ἀλύβη als sprachgeschichtlich nothwendig durchaus bewährt. Ist dieses Resultat begründet, so stellen sich dann die germanischen Namen des chalybischen Metalls als Entlehnungen aus dem Slavischen heraus, was wiederum beweist, dass zu Homers Zeiten wohl slavische, nicht aber schon germanische Völker die Nordufer des Pontus bewohnten. Die Germanen sassen damals offenbar noch ganz landeinwärts, sonst müsste sich in irgendeinem germanischen Dialekt das uralte χάλυψ irgendwie als *galubr, *gilubr und nicht als silubr vorfinden. Die litauische Form sidabras verhält sich zu goth. silubr, preuss. sirablas, wie caduceus zu κήρυξ oder columba zu ahd. tûba, gr. δαήρ zu lat. levir, dacrima zu lacrima, fidius zu filius. Vgl. auch J. Grimm, Gesch. d. dtsch. Spr., Bd. I, pag. 11. Der Name des Flusses Thermodon war ein Wandername. Nach dem Schol. zu Apollon. Rhod. Argon. B, 972 (ed. Merkel pag. 119) hiess der Thermodon auch Araxes, Araxes hiess aber nach Strabon XI, 14, 13 (ed. C. Müller, pag. 455, 19) auch der Peneios in Thessalien, der bei Homer ἀργυροδίνης ist. Eustathius aber sagt, dass der Peneios zu seiner Zeit (1000 n. Chr.) Σαλαβρίας genannt worden sei, im Commentar zu Dionysius Periegetes (Oxforder Ausg. pag. 131) ὁ Πηνειὸς, ὁ νῦν Σαλαβρίας . . . καλούμενος. Heutzutage heisst er in der That Σαλαμπρία „Silberstrom". Der Name stimmt prächtig zum Namen der thrakischen Propontisstadt Σελυβρία, Σηλυβρία, Σηλυμβρία. Boeckhs Corp. Inscript. Graecar., Attika, Vol. I, pag. 526, Nr. 888 verzeichnet gar einen Σαλυπρίανος. Allein scheinbar haben diese Namen andern Zusammenhang. Strabon nämlich und mit ihm Stephanus von Byzanz (ed. Meineke pag. 562) leitet den Namen ab von einem Thraker-

fürsten *Σήλυς* und dem thrakischen Worte *βρία* Stadt. Diese thrakische Volksetymologie beweist jedoch nur, dass die Thraker den Namen schon vorfanden und ihn zu deuten versuchten; denn wie auf diese Weise den moderneu Namen des Peneios erklären, da es niemals eine Stadt *Σαλαμβρία* in Thessalien gegeben hat? Der Name *Σηλυμβρία* bedeutete also vielmehr wirklich Silber und hatte wohl einem der beiden Flüsse Athyras und Perinthus, zwischen welchen die Stadt lag, gegolten.

Soweit ergäbe sich der germanische und slavische Name des Silbers als des chalybischen Metalls für wahrscheinlich. Nun aber beginnt das nene Räthsel: wie kommt es, dass der uralte Name *χάλυψ* im Griechischen nicht das Silber, wohl aber den Stahl bezeichnet? Offenbar hatten die specifisch arischen Völker, die Sanskrit-Inder, die Iranier und die Gräco-Italiker, Kenntniss und Namen des Silbers als des weissglänzenden (skt. rajata, zend. erezata, griech. *ἄργυρος*, lat. argentum) schon aus ihrem Stammlande Armenien (vgl. meinen Vortrag „Ueber den Ursitz der Indogermanen", Basel 1884) in ihre neuen Wohnsitze im Osten und Westen mitgebracht. Die Kunst der Stahlbereitung aber hatten die Arier, obwohl in manchen Techniken den europäischen Indogermanen des Nordens von jeher überlegen, erst später kennen gelernt und zwar die Griechen aus derselben Landschaft, von welcher die Nordeuropäer das Silber kennen lernten. Denn der Südostküste des Pontus entlang zum Theil sogar an der Nordküste, dehnen sich mächtige Lager von Eisenerz aus, die von uralten Zeiten her von den Chalybern oder Chaldäern ausgebeutet worden waren. Nach Eudoxus bei Stephanus Byz. (ed. Meineke) pag. 685 wurde das Eisen aus dem Lande der Chalyber ausgeführt, wo es um die Mündung des Thermodon besonders gut war (*Χάλυβες, περὶ τὸν Πόντον ἔθνος ἐπὶ τῷ ποταμῷ Θερμώδοντι, περὶ ὧν Εὔδοξος ἐν πρώτῳ „ἐκ δὲ τῆς Χαλύβων χώρας ὁ σίδηρος ὁ περὶ τὰ στομώματα ἐπαινώμενος, ἐξάγεται"*). Die *σιδηροτέκτονες Χάλυβες* des Aeschylos im Prometheus 715 lassen es begreiflich erscheinen, dass das

den Griechen erst von *Ἀλύβη*, dem Lande der Chalyber her, bekannt gewordene Metallprodukt Stahl den Namen des „chalybischen" (Metalls), d. h. eben den Namen *χάλυψ* erhielt. Wie uralt die Gewinnung des Eisens durch die Chalyber sein musste, ergiebt sich aus dem Namen eines der idäischen Daktylen, *Κέλμις*, der, etymologisch gleich **Χαλ(υ)β(ις)*, offenbar speciell mit der Eisenschmelzerei in Verbindung gebracht wurde in dem von harter Arbeit gebrauchten Sprichwort: *Κέλμις ἐν σιδήρῳ.*

Ganz auf dieselbe Weise erklärt sich der allen Forschern bisher als etymologisch undurchdringlich erschienene Mame des Eisens im Griechischen, nämlich *σίδηρος*, von welchem Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte, pag. 291 behauptet, es stehe „innerhalb der indogermanischen Metallnamen ohne jeden Anschluss" da. Für den Metallnamen gilt nun diese Behauptung allerdings, aber nicht so für die Ortsnamen, die auch hier wieder dem Metallnamen zu Grunde liegen. Rechtfertigt sich nämlich nach den obigen Untersuchungen die Ableitung der germanischen und slavischen Bezeichnungen des Silbers, sowie dann ferner die Herleitung der griechischen Bezeichnung des Stahls, als der aus dem Lande der Chalyber stammenden Metalle — was hindert uns alsdann, uns bei dem Versuch, das Wort *σίδηρος* auf seinen Ursprung hin zu untersuchen, uns von denselben ortsetymologischen Gesichtspunkten leiten zu lassen? So setze ich denn das Wort *σίδηρος*, dorisch und äolisch *σίδαρος*, in ursprüngliche Beziehung zu der beträchtlichen Anzahl der dem Küstenrand Kleinasiens entlang auf *Σιδ . . . Σινδ . . .* anlautenden Ortsnamen. Die grösste Menge derselben begegnet uns in Lykien und Karien. In Lykien treffen wir die Städte *Σιδηνή*, *Σίδυμα*, *Σιδηροῦς*, *Σινδία*, *Σιδάκη*, in Karien und Pisidien *Σίνδατα*, *Σινδησσός*, *Ἴσινδα*, *Ἰσιόνδα*, sogar den Flussnamen Indus, der neben *Σίνδα* völlig an die vedische Sindhu gemahnt. Nun ergab sich uns oben schon die Herkunft der Lykier aus dem Norden. Zu diesem Ergebniss gesellt sich nunmehr noch die Parallele, die sich zwischen diesen lykisch-karischen Ortsnamen

und dem Namen der Sideni, *Σιδηνοί* eröffnet, welche in der Landschaft *Σιδηνοί* an der Mündung des Flusses Thermodon im Lande der Chalyber wohnten. Diese Sidener, deren Nachbaren die Tibarener sind, von deren Stammesheros Tubal die Genesis die Kunst in allerlei Erz und Eisenwerk ausgehen lässt, mögen auch unter der Form **Σίδηροι*, dem Namen des von ihnen zuerst nach Griechenland gebrachten Eisens, als des „siderischen" Metalls, zu Gevatter gestanden haben.

Wenn ich aber diese *Σιδηνοί* zusammenstelle mit den im Norden des Pontus an den Mündungen des Kuban (vgl. den Kabulfluss ved. Kubhâ, griech. *Κωφήν*) wohnenden *Σίνδοι* oder *Ἰνδοί*, die keine verlesenen *Ὀυῖνδοι* oder Wenden, sondern vorbrahmanische Sinder, resp. Inder sind, so erhält alsdann das (1885) von Georg Meyer über die Karier (Bezzenbergers Beitr. z. Kde. der indogerman. Sprachen, Bd. 10 pag. 190) erzielte Resultat eine unerwartet neue Bestätigung, das Resultat nämlich: „durch (karische) Namen wie *Σάγαρα*, *Κάρανα*, *Πάταρα*, *Πίναρα* könnte man sich nach Indien versetzt glauben."

Nun soll nach Hyginus (ed. Schmidt), pag. 149 der König Indus in Skythien das Silber erfunden haben, das alsdann von König Erichthonius zuerst nach Athen gebracht worden sein soll. Warum sollten nun nicht die Inder, gleich den Chalybern oder Chaldäern, auch dem von ihnen zuerst regelrecht ausgebeuteten und bearbeiteten Eisen ihren Namen aufgeprägt haben? Solange man freilich die Inder als von den Hochsteppen des Pamirplateau und nicht als aus Armenien entlang den Südufern des kaspischen Meeres und dem Südabhang des Elbrus, ins Indus- und Gangesland eingewandert sein lässt, so lange wird allerdings die verwandtschaftliche Parallele zwischen Sindern, Sidenern, Lykiern, Chalybern, Karern und Indern als undenkbar betrachtet werden müssen.

Nur auf dem hier eingeschlagenen Wege der Zurückführung der Metallnamen auf Ortsnamen erklärt sich auch das schon von Jac. Grimm (Geschichte der deutschen Spr., Bd. I.

pag. 11) als etymologisch völlig vereinsamt erkannte finnische hôpya Silber. Es entspricht nämlich der ältesten äolischen, ω für οὐ setzenden Form Ὕπια (älterem Hupia) bei Stephanus von Byz. (ed. Meineke pag. 651): Ὕπιος, ποταμὸς καὶ πόλις ὑπὸ τὴν Ποντικὴν Ἡρακλείαν .... ἔστι καὶ Ὕπια ὄρη αὐτόθι κ. τ. λ. Die Finnen, die als handeltreibende Aorsen noch zu Strabons Zeiten am Tanaïs zwischen dem asow'schen und kaspischen Meere sassen, lernten das Silber durch unmittelbare Vermittlung eines mit der bithynischen Seehafen- und Silberbergwerkstadt Hypia im Verkehr stehenden nichtslavischen Volkes, vielleicht der Griechen selbst, kennen. Sie besorgten auf Kamelen den indisch-babylonischen Export, den sie von den Armeniern und Medern erhielten. Sie waren reich und trugen Gold, also wohl auch Silber. S. Strabon XI, 5, 8 (ed. C. Müller pag. 434, 35): καὶ γὰρ ἐπεκράτουν πλείονος γῆς, καὶ σχεδόν τι τῆς Κασπίων παραλίας τῆς πλείστης ἦρχον, ὥστε καὶ ἐνεπορεύοντο καμήλοις τὸν Ἰνδικὸν φόρτον καὶ τὸν Βαβυλώνιον, παρά τε Ἀρμενίων καὶ Μήδων διαδεχόμενοι. ἐχρυσοφόρουν δὲ διὰ τὴν ἐυπορίαν. οἱ μὲν οὖν Ἄορσοι τὸν Τάναϊν παροικοῦσιν κ. τ. λ.

Sollte wohl auf diesem Wege auch das griechische χαλκός, Bronze, aus dem Namen *Karka*, in den Keilinschriften = Kolchis, seine Aufhellung finden? Und kommt das lateinische *stannum*, Zinn, ursprünglich aus der pontischen Stadt Σταμένη πόλις Χαλύβων Ἑκαταῖος Ἀσίᾳ· τὸ ἐθνικὸν Σταμεναῖος καὶ Σταμένιος (Stephan. Byz. ed. Meineke, pag. 584)? Vgl. Plinius Hist. Nat., l. XXXIV, c. 17: *Plumbi nigri origo duplex est. Aut enim sua provenit vena, nec quicquam aliud ex se parit: aut cum argento nascitur, mixtisque venis conflatur. Ejus qui primus fluit in fornacibus liquor, stannum appellatur; qui secundus, argentum.* Das adj. Σταμένιος liegt wohl auch dem subst. στάμνος, στάμνον Krug, Wasserkanne (ursprünglich also wohl „Zinngefäss"? oder das „Stamenische" bezeichnend) zu Grunde. Natalis Comes († 1582) schrieb für *stannum* noch *stamnum*.

6. Der indische Ursprung des homerischen Metalls κασσίτερος.

(Fernschau, Bd. II (1888), pag. 223—225.)

Die Griechen Homers verwendeten das Metall κασσίτερος zu Beinschienen, zur Verzierung von Panzern und Schilden, von Wagen und zur Gefässbildnerei. Wurde κασσίτερος zu Beinschienen verwendet, so konnte, wie Helbig, Das homerische Epos pag. 285 mit Recht bemerkt, es nicht Zinn sein, da dieses nicht tönt. Entweder sei dasselbe nur der Name für ein wunderbares Metall, oder, wenn es als Zinn aufgefasst werden müsse, so sei alsdann nur an verzinnte Beinschienen zu denken. Die archäologische Untersuchung über den metallurgischen Legirungscharakter des Zinns lässt uns hier gleichgültig, da es sich für uns ausschliesslich zunächst um die Herkunft des Namens κασσίτερος handelt. Weber hatte in den Indischen Skizzen[2], pag. 75 denselben im Sinne eines hypothetischen *κατασίδηρος auffassen wollen. Allein erstens giebt es kein solches Wort und wenn es, zweitens, ein solches gäbe oder gegeben hätte, wofür jede Analogie mangelt, so würde wiederum der Ausfall des α in κατά vor einem folgenden Consonanten ohne jede Parallele dastehen, da derselbe nur in Verbalformen wie κάλλιπεν, nicht aber in Nominalbildungen vorkommt.

Der Name des im Homer vielbewunderten Metalls κασσίτερος ist vielmehr indischen Ursprungs und entspricht genau dem sanskritischen Comparativ *kâçîtara*, glänzender, sehr glänzend, vgl. Ilias XXIII, 561: χεῦμα φαεινοῦ κασσιτέροιο. Der verkürzte Vocal in κασσίτερος verhält sich zu dem verschärften σσ gerade wie prâkritisch *bahutta* zum sanskritischen *prabhûta*, geworden, hervorgebracht. S. Weber, Indische Streifen, Bd. III, pag. 281. Das Sanskritwort *kastîra*, Zinn, ist dagegen nach Weber, Ind. Skizzen[2], pag. 75 erst zur alexandrinischen Zeit aus dem griechischen κασσίτερος ins Sanskrit übergegangen. Das assyrische und akkadische *kâsazatirra*, *idkasduru*, arab.

kazdîr (Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte pag. 308) halte ich für uralte Entlehnungen aus dem indischen *kâçîtara*.

Herodot wusste aus Tradition, dass das Zinn fernher von grossen Inseln des Oceans, den *Κασσιτερίδες*, eingeführt werde, aber wo diese oceanischen Inseln lägen, wusste er nicht. S. Herodot III, 115: *οὔτε νήσους οἶδα, Κασσιτερίδας ἐούσας, ἐκ τῶν ὁ κασσίτερος ἡμῖν φοιτᾷ*. Frühzeitig wurden die Zinninseln in der Nähe von Britannien gesucht, von woher im nachhomerischen Alterthum das meiste Zinn eingeführt wurde und wo heutzutage noch in Cornwallis eine nicht unbedeutende Menge des weissglänzenden Metalls gewonnen wird. Allein die Scilly-Inseln, mit denen in der neueren Darstellung der antiken Geographie die *Κασσιτερίδες* gewöhnlich identificirt werden, haben niemals Zinn geliefert und können desshalb auch niemals die von Herodot durch Hörensagen bekannten *Κασσιτερίδες* gewesen sein.

Auf die richtige Fährte zur Bestimmung der wahren Lage der *Κασσιτερίδες* gelangen wir an der Hand einer Notiz des an werthvollen Nachrichten lehrreichen Stephanus von Byzanz, der in seinem Lexikon geographischer Namen (ed. Meineke pag. 365) mittheilt: *Κασσίτερα, νῆσος ἐν τῷ Ὠκεανῷ τῇ Ἰνδικῇ προσεχής, ὡς Διονύσιος ἐν Βασσαρικοῖς· ἐξ ἧς ὁ κασσίτερος*. Der sehr unterrichtete Ethnograph wusste also, dass das Zinn von einer im indischen Ocean gelegenen Insel nach dem Westen ausgeführt wurde. Zweifellos waren es die Phönicier, die auf ihren Indienfahrten unter den uns aus der Geschichte des Königs Salomon bekannten Produkten des Ostens auch das Zinn und damit auch den indischen Namen desselben mitbrachten.

Nach Massgabe der uns aus der Geographie der zinnproducirenden Länder des Ostens bekannten Gegenden können die im indischen Ocean liegenden *Κασσιτερίδες* nur die Sunda-Inseln Bangka und Billiton im Osten von Sumatra gewesen sein. Die Zinnbergwerke von Bangka lieferten im Jahre 1872 schon 134 172 Block, à 35 Kilogramm, die südöstlich davon gelegene Insel Billiton 71 046 Block, eine Masse, gegen welche die Zinn-

produktion der ganzen übrigen Welt gar nicht in Betracht kommt. Nach dem Gothaer Hofkalender für 1888 (pag. 828) beträgt der Werth des von der niederländischen Regierung in Holland importirten Zinns im J. 1887 einzig schon 4 792 193 Gulden, während der Werthbetrag für die i. J. 1884 von der niederländischen Regierung und Privaten exportirten Massen Zinns die Summe von 8 289 000 Gulden ausmacht.

Gleich der Benutzung des Monsuns zu Indienfahrten ging mit dem Niedergang der Phönicier auch die Kenntniss der *Κασσιτερίδες* verloren und musste, wie nach dem Periplus des Erythräischen Meeres (ed. Fabricius, Lpz. 1883, § 57, pag. 161, Anm. zu S. 99°) die Benutzung der Passatwinde vermeintlich erst durch den Steuermann Hippalos entdeckt wurde, der Zinnreichthum von Bangka und Billiton erst in unserm Jahrhundert, nach bald dreitausend Jahren, für den Welthandel wieder zurückentdeckt werden.

Uebrigens beweist die sanskritische Bezeichnung des von den Ophirfahrern geholten Zinns, dass die Phönicier es nicht direkt von den Sunda-Inseln bezogen, sondern an der Indusmündung, d. h. eben aus Ophir (s. Webers Indische Skizzen[2], pag. 73) einhandelten. Denn zur Zeit des Rigveda waren die Sanskrit-Arier kaum erst ins Pandschab vorgerückt; um 1500 v. Chr. also, welches zugleich die Blütezeit der Phönicier ist, hatten die arischen Inder noch lange nicht die Dschamna und den Ganges, geschweige denn den bengalischen Meerbusen oder die Sunda-Inseln erreicht. Es wäre der Untersuchung werth, herauszubringen, ob das sanskritische Wort *vaṅga*, n., Zinn, für welches wohl auch *baṅga* vorkommen wird, mit dem Namen der Insel Bangka zusammenhängt. Es bedeutet sonst als Adjectiv: bengalisch.

7. Die persische Herkunft des homerischen Namens der Badewanne: *ἀσάμινθος*.

(Fernschau, Bd. III (1889), pag. 225—227).

In der Ilias X, 576 heisst es von Odysseus und Diomedes, sie hätten, nach der Ermordung des Dolon und Rhesos, ein

Reinigungsbad im Meer genommen und seien dann in die wohlgeglätteten Badewannen gestiegen:

ἐς ῥ' ἀσαμίνθους βάντες εὐξέστας λούσαντο.

Die Etymologie des Wortes ἀσάμινθος, das, ausser der Ilias, später noch in der Odyssee wiederkehrt, wird von dem grossen Commentator Homers, von dem Byzantiner Eustathius, abgeleitet aus: ἀρὰ τὸ τὴν ἄσιν, ὅ ἐστι τὸν ῥύπον, μινύθειν (vom Mindern des Schmutzes). Der Erklärer muss aber freilich sofort die Bemerkung hinzufügen: Καὶ ὅτι ἀσίμινθος ὤφειλε λέγεσθαι „eigentlich sollte es ἀσίμινθος heissen". An der Unnachweissbarkeit dieses von Eustathius zur Bekräftigung seiner Etymologie frischweg aus dem Handgelenk erfundenen Wortes ἀσίμινθος scheitert natürlich auch der ohnedies sehr blöde Ableitungsversuch des gelehrten Scholiasten, und wir müssen uns nach einer weniger gezwungenen Aufhellung des schwierigen Wortes umsehen. Dass dasselbe ungriechisch ist, beweist die Bemerkung des Traumdeuters Artemidoros I, 64: Οἱ παλαιοὶ ἐν ταῖς λεγομέναις ἀσαμίνθοις ἐλούοντο „Die Alten badeten in sogenannten ἀσαμίνθοις."

Nun hat Paul de Lagarde in seinem Versuch „Zur Urgeschichte der Armenier" (Berlin, 1854) in der Odysseestelle XX, 302: μείδησε δὲ θυμῷ Σαρδάνιον μάλα τοῖον das σαρδάνιον aus persischem Sprachgut zu erklären versucht. Indem er nämlich das Wort σαρδάνιον mit dem im kappadokischen Monatsnamen Σόνδαρα erhaltenen Namen des kleinasiatischen Gottes Σόνδαρα, der mit dem lydischen Gott Σάνδης, Σάνδων oder Σάνδαν ein und dasselbe ist, verglich, gewann er die nachfolgende Etymologie. In Σόνδαρα erwies sich eine Abkürzung des armenischen Gottheitsnamens *Sandaramet*, der wiederum nur die Abschwächung eines noch ältern *Spandaramet* ist. Dieses *Spandaramet* selbst wird in der armenischen Uebersetzung des Buches der Makkabäer für das griechische Διόννσος wiedergegeben, wie Σάνδων als Ἡρακλῆς, der Geliebte der üppigen Omphale, erklärt wird. Das armenische *Spandaramet* aber ist nur die masculine Fassung

der weiblichen Gottheit der *Çpenta ârmaiti*, der „heiligen Weisheit" der Zoroastrier des Avesta, der *Σάνδων* lehnt sich etwa an eine im Huzvâresh, der Sprache der Sassaniden, erhaltene mundartliche Form *Spandanmat* (s. Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. II, pag. 37, Anm. 1) an. Es zeigt sich also, „dass die kleinasiatische Gottheit *Σόνδαρα* bedeutend älter als jener Gesang der Odyssee ist". Paul de Lagarde, Ges. Abhh. (Lpz. 1866), pag. 265.

Ergiebt sich aus dieser Beweisführung Lagarde's die Thatsache, dass im Homer mundartlich abgeschliffenes Sprachgut eranischer Stämme Kleinasiens vorliegt, so mag der Versuch nicht allzu kühn erscheinen, aus derselben asiatischen Culturquelle auch das dunkle *ἀσάμινθος* herzuleiten.

Ich erblicke nämlich in *ἀσάμινθος* ein nordiranisches, unmittelbar nicht nachzuweisendes **ashament*, das zunächst für zendisches *ashavan* = vedisches *ṛitavant* stände. Zendisches *ashava* bedeutet im Avesta rein, im Veda bedeutet das lautgesetzlich entsprechende *ṛitâvant:* die heilige Ordnung ehrend, heilig. Wie im Rigveda z. B. die Wasser „heilig" heissen (Rigv. IV, 18, 6—7: *âpaḥ ṛitâvarîḥ*, so begegnen im Avesta (Yaçna 64, 26 *âpô ashaonîs*) die reinen Wasser, und es ist bekannt, dass im Cultus der Stromgöttin Ardvî Çûra *Anâhita*, der Unbefleckten, die Verehrung der Reinheit des Wassers enthusiastisch religiösen Charakter annimmt.

Nun kann, bei der grossen Dürftigkeit der Ueberlieferung des iranischen Sprachguts ein für *ἀσάμινθος* vorauszusetzendes *ashament* nicht unmittelbar nachgewiesen werden. Aus Herodot aber ist bekannt *Ἀρσάμης* als der Name des Vaters des Hystaspes und des Sohnes des Darius Hystaspes. Der *Arsâma* der Keilinschriften bildet die Uebergangsstufe von vedischem *ṛitâvant* für älteres **artavant* (vgl. *Ἀρτάβανος*) über **artama* (vgl. den Persernamen *Ἀρτάμας* und *Ἀρτάμης* in des Aeschylos Persern) zu **ashama*. Dass, wie gerade die Formen *Ἀρτάβανος* und *Ἀρτάμης, Ἀρσάμης* beweisen, das Suffix *vant*, *van*, *va* zahllose

Male in *mant*, *man*, *ma* übergeht oder sich von diesen vertreten lässt, ist längst erkannt worden, es darf deshalb auch nach beweiskräftiger Analogie ein **ashamant* vorausgesetzt werden, das, wie das adj. *vîkhrûmañt*, *vîkhrûmeñt*, schwer, furchtbar (Justi, Handb. d. Zendspr., pag. 277) beweist, auch in der Form **ashament* auftreten konnte. Die aspirirende Kraft des Nasals musste dann die Form nothwendig in *ἀσάμινθος* umgestalten.

Das Wort *ἀσάμινθος* bezeichnete also ursprünglich das Bad (als das reine) und ging dann, wie bei uns im Deutschen, in die Bedeutung Badewanne über.

8. Der Fluss *Κονταδεσδος* in Thrakien.

Herodot erwähnt IV, 90 eines Flusses Namens *Κοντάδεσδος* in Thrakien, in welchen der Tearos mit vierzig Quellen weniger zwei einmünde. Der bis jetzt nicht erklärte Name, als thrakisch im Zusammenhang mit dem Iranischen zu deuten, bezeichnet *κόντα* + *δέσδος*, den hundertquelligen. Das *κόντα* = griech. [ἑ]-*κατο-ν*, lat. *centu-m* (= *kentu-m*) = zend. und sanskrit. *çata-m* ist vollständig klar. Das *δέσδο* erklärt sich durch Zusammenstellung mit folgenden vorhellenischen Eigennamen. Im arischen Libyen fliesst nach Herodot IV, 159 die Quelle *Θέστη* bei Irasa. In Thrakien liegt nach Stephanus Byzantius bei Nysa ein See, Namens *Θεστίδειον* und nach Pseudo-Plutarch, De fluv. XXII, 1 hiess der Achelous früher *Θέστιος*. Nach dieser Zusammenstellung ergiebt sich für *δέσδο* die Bedeutung: Quelle, Fluss, Gewässer. Der Fluss *Κοντάδεσδος* erinnert an den *çatadhâra utsa* „den hundertquelligen Brunnen" des Dichters Viçvâmitra Rigv. III, 26, 9.

9. Lityerses und Sitalkas Erntelieder.

Der *Λιτυέρσας* war nach Pollux und andern alten Autoren ein Lied der Phrygier (*Φρυγῶν ᾄσμα* s. Lagarde, Ges. Abhh. pag. 287, 39), das diese zur Erntezeit sangen. Ich erkläre den

Namen dieses Ernteliedes mit folgenden Mitteln. Bekanntlich waren die Armenier Abkömmlinge der Phrygier (Herodot VI, 73: *Ἀρμένιοι Φρυγῶν ἄποικοι*) und sprachen halbwegs phaygisch (Eustathius zu Dionysius Periegetes v. 694 *Ἀρμένιοι τὸ γένος ἐκ Φρυγίας καὶ τῇ φωνῇ πολλὰ φρυγίζουσι*). Nun giebt es ein armenisches Wort *erg*, ἄσμα (bei Lagarde, Armenische Stud., pag. 50, No. 713). Dieses *erg* ist die ältere Form des phrygischen ερσας und entspricht dem griechischen ἔλεγος, mit welchem es auf skt. *arka*, das Lied, in noch einfacherer Form vedisch *ṛic*, (resp. *ṛik*, vgl. *Ṛigveda*) zurückweist. Den ersten Theil des Wortes erkläre ich aus russ. лѣто, *ljeto*, der Sommer, in welchem wohl ein älteres **litu*, enthalten in vedischem *ṛitu*, die Jahreszeit, erkannt werden muss. Die Sage vom grausamen Schnitter Lityerses ist wohl erst aus älteren Erntemythen auf den personificirten Schnittergesang übertragen worden. Ueber diese vgl. Preller, Griech. Mythol., Bd. II, (1861), pag. 230, Anm. 3.

Mit den Phrygern aufs engste verwandt erscheinen die Thraker und diese sangen nach Xenophons Anabasis σ, 1, 6 *τὸν Σιτάλκαν*, also wohl, wenn *Σιτ*... mit σῖτος, Brod, und αλκας mit skt. *arka*, Lied, zusammengestellt werden darf, wieder ein Erntelied. Hängt σῖτος selbst, mit iranisch-indischem *çvit* (indogerman. *kvit*), glänzen, weiss sein, zusammen, in dem Sinne, dass es ein Lehnwort aus irgend einer kleinasiatischen Sprache wäre, unmittelbar litauischem *kvėtys*, Thema *kvėtjas*, Weizen, und gothischem *hvaitei-s*, Thema *hvaitja-s*, Weizen, entsprechend? Ueber die litauisch-deutschen Formen s. Fick, Vglchdes Wörterb. d. indogerm. Spr., pag. 516.

10. Die älteste Erwähnung der Steinkohle in Europa.

(Fernschau, Bd. 1 (1886), pag. 70).

In dem für Ethnologie und Culturgeographie wichtigen, angeblich von Aristoteles verfassten Werkchen „Ueber unglaubliche Mären“ findet sich folgende, wie es scheint, bisher un-

beachtete Nachricht (Aristoteles graece ex recensione Imm. Bekkeri Vol. I, Berol. 1881, pag. 814, 115): *Λέγεται δὲ καὶ περὶ τὴν τῶν Σιντῶν καὶ Μαιδῶν χώραν καλουμένην τῆς Θρᾴκης ποταμόν τινα εἶναι Πόντον προσαγορευόμενον· ἐν ᾧ καταφέρεσθαί τινας λίθους οἱ καίονται, καὶ τοὐναντίον πάσχουσι τοῖς ἐκ τῶν ξύλων ἄνθραξι, ῥιπιζόμενοι γὰρ σβέννυνται ταχέως, ὕδατι δὲ ῥαινόμενοι ἀναλάμπουσι καὶ ἀνάπτουσι κάλλιον· παραπλησίαν δὲ ἀσφάλτῳ, ὅταν καίωνται, καὶ πονηρὰν οὕτως ὀσμὴν καὶ δριμεῖαν ἔχουσιν ὥστε μηδὲν τῶν ἑρπετῶν ὑπομένειν ἐν τῷ τόπῳ καιομένων αὐτῶν.* „In Thrakien im Gebiete der Sinter und Maeder gebe es einen Fluss, Namens Pontus [wahrscheinlich der Strymon der Alten, der jetzige Vardar], welcher Brennkohlen mit sich führe, die eine den Holzkohlen entgegengesetzte Beschaffenheit haben. Wenn man sie nämlich bläst, so erlöschen sie schnell, während sie dagegen, mit Wasser besprengt, aufflammen und nur noch schöner glühen. Wenn sie brennen, so entwickeln sie einen so widerlichen und scharfen Geruch, dass kein Kriechthier an dem betreffenden Brennplatze bleibt." Dasselbe bei Stephanus Byzantius (ed. Meineke) pag. 570. Joh. Beckmann in seiner vortrefflichen Ausgabe dieses aristotelischen Werkchens *De mirabilibus auscultationibus* (Göttingae 1786) bringt aus Theophrast, Plinius, Dioskorides, Nikander und Isidor Parallelstellen, welche diesen Stein als schwarz und klingelnd beschreiben, sodass über dessen Identität mit der Steinkohle kein Zweifel herrschen kann.

11. Ueber die Sapta Sindhavas bei den Westiraniern und im Homer.

In „Iran und Turan", pag. 138 ff. habe ich den Beweis geführt, dass die „Sieben Ströme" des Rigveda rein mythologisch aufzufassen und erst in relativ später Zeit localisirt worden sind. Da eine grosse Anzahl von Hymnen des Rigveda gar nicht in Indien, sondern, Jahrhunderte vor der Eroberung Indiens durch

die Sanskrit-Arier, auf dem Hochland von Iran gedichtet worden sind, so können die *Sapta Sindhavas,* die in diesen auf iranischem Boden verfassten Liedern vorkommen, natürlicherweise auch keinen Bezug auf die später in dem grossen Stromsystem des Indus localisirten „Sieben Ströme" haben, sondern müssten, wenn sie als bereits localisirte Bezeichnung aufzufassen wären, wie vielleicht in der Stelle Rigv. VII, 36, 6: *Sarasvatî, saptathî sindhumâtâ* „Sarasvatî die siebenfache Strommutter", auf das Stromsystem der Haraqaiti, d. h. des Hilmend, bezogen werden. Ich glaube jedoch gegenwärtig, dass nicht eine einzige Stelle des Rigveda, in welcher die *Sapta Sindhavas* auftreten, historisch-geographisch verwerthet werden kann, sondern dass diese „Sieben Ströme" noch überall im Sinne mythologischer Vorstellung als die Fülle himmlischer Wolkengewässer aufgefasst werden müssen. Höchstens kann davon die Rede sein, dass die „Sieben Ströme" des himmlischen Wolkenwassers in den mit der Regenzeit aufgehenden Plejaden localisirt erscheinen, insbesondere da, wo, wie in Rigv. VIII, 58, 12 diese *Sapta Sindhavas* als des Gottes des himmlischen Wolkenwassers aufgeführt werden oder Rigv. II, 12, 12, wo der „siebenstrahlige" (*saptáraçmiḥ*) Indra die „Sieben Ströme" (*saptá síndhûn*) fliessen lässt. Vgl. auch Weber, Ueber altiranische Sternnamen (Monatsber. d. Berliner Akad., 188) pag. 11. Auch Spiegel, Die arische Periode, pag. 114—115.

Unter den Flüssen Ostasiens sind es der Oxus, der Hilmend, der Indus und der Ganges (s. meine Untersuchung über die Namen des Oxus und Yaxartes im mythisch geographischen Weltbild des Vishṇupurâna, weiter unten), an die sich nachweisbar die Vorstellung von einem Siebenstromsystem anklammerte. Nur auf die iranische Vorstellung, dass der Nil die Fortsetzung des Oxus-Indus oder des Euphrat sei (s. weiter unten: Die Geographie von Centralasien in Aeschylus' Irren der Io) kann sich die Sage von den sieben Mündungen des Nil beziehen, welcher Virgil in den Georgica IV, 291 Ausdruck giebt:

Nam qua Pellaei gens fortunata Canopi
Accolit effuso stagnantem flumine Nilum
Et circum pictis vehitur sua rura phaselis;
Quaque pharetratae vicinia Persidis urguet,
Et diversa ruens septem discurrit in ora
Usque coloratis amnis devexus ab Indis,
Et viridem Aegyptum nigra fecundat arena:
Omnis in hac certam regio jacit arte salutem.

Dass dieselbe aber noch viel ausgiebiger localisirt worden ist, beweisen die modernen Bezeichnungen „Sieben Ströme" für das Stromgebiet des Ili, Semiretschinsk (russ. семиреѣинскъ) oder das Heftrud der heutigen Perser, womit das reiche Flusssystem des Kisil-Üsün, des alten Amardus, sowie seines Hauptzuflusses, des Karangu, offenbar eines alten Arang, Rasâ, umschrieben wird. Die ganze mythologische Vorstellung von einem Siebenstromsystem rührte wahrscheinlich (s. mein Iran u. Turan pag. 138) aus Babylon und seiner astrologischen Mythologie her, verbreitete sich daher von diesem Centralherd astrologisch-mythologischer Vorstellungen aus nicht nur zu den Ost-Ariern, sondern in weitem Bogen auch zu ihren Brüdern im hohen Nordwesten.

So erfahren wir aus Senecas Tragoedien, dass auch der Tanais, nach dem Zusammenhang hier der pontische Tanaïs, also der Don, sieben Mündungen haben sollte. Seneca, Troades, v. 7—8:

Ad cujus arma venit et qui frigidum
Septena Tanaïn ora pandentem bibit.

Nach Strabon VII, 3, 15 (ed. C. Müller, Paris, 1877, pag. 253, 48) hat der Istros, die Donau, sieben Mündungen, deren grösste die heilige heisst: ἑπτάστομος γάρ ἐστι· μέγιστον δὲ τὸ ἱερὸν στόμα καλούμενον. Aber auch drüben am adriatischen Meer, in jenem obersten Winkel Istriens (ein Arm des Istros mündete sogar noch nach Strabon, der wiederum sich an Hipparchus und

Theopompus anlehnt I, 3, 15 ed. Müller pag. 47, 41 und VII, 5, 9 ed. Müller pag. 262, 30), wo sich die Wogen iranischer Einwanderung gestaut hatten, hat sich ein Siebenstrom erhalten. Nach Strabon V, 1, 8 (ed. Müller pag. 178, 48 hatte der Timavus sieben Quellen (ἑπτὰ πηγὰς), nach Polybius führten sechs davon Salzwasser, nur die siebente süsses, die davon den Namen „Mutter des Meeres" (μητέρα τῆς θαλάττης) hatte. Der Timavus war sagenberühmt. An seinen Quellen lag ein heiliger Hain und Tempel des Diomedes. Und nach Martial IV, 25 kam dorthin Kastor mit den Argivern, wo sein Ross das siebenfache Gewässer des Flusses trank:

Et tu Ledaeo felix Aquileja Timavo,
Hic ubi septenas Cyllarus haurit aquas
Vos eritis nostrae requies portusque senectae,
Si juris fuerint otia nostra sui.

Ein solches Siebenstromsystem ist nun auch das des Flusses Maeander in Mysien, welcher sich angeblich in sieben Windungen in das adramyttenische Meer ergiesst. Vgl. Strabon XIII, 1, 44 (ed. Müller pag. 515, 53): Ἑπτάπορος δὲ, ὃν καὶ Πολύπορον λέγουσιν, ἑπτάκις διαβαινόμενος ἐκ τῶν περὶ τὴν Πεύκην καλῆν χωρίων ἐπὶ Μελαινὰς κώμην ἰοῦσι. Der neben Heptaporos einhergehende Name Polyporos, Furtenreich, zeigt uns an, dass wir es in dem „Siebenstrom" Maeander nicht mit einer geographischen Realität, sondern mit einer rein mythischen Vorstellung zu thun haben.

Im Homer aber finden wir schon den Versuch, dieses Siebenstromsystem an den vom Ida herunter dem Hellespont und der Propontis zueilenden Flüssen numerisch durchzuführen, in folgender Stelle der Ilias XII, 19:

ὅσσοι ἀπ' Ἰδαίων ὀρέων ἅλαδε προρέουσιν,
Ῥῆσος θ' Ἑπτάπορός τε Κάρησός τε Ῥοδίος τε
Γρήνικός τε καὶ Αἴσηπος δῖος τε Σκάμανδρος
καὶ Σιμόεις ὅθι πολλὰ βοάγρια καὶ τρυφάλειαι
Κάππεσον ἐν κονίῃσι καὶ ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν.

Wenn man hier den Heptaporos selbst ausnimmt, so erhält man gerade sieben Flüsse, die demnach ursprünglich erst den Heptaporos ausmachten, der dann erst später als eigener selbständiger Fluss genommen und localisirt wurde. Uebrigens muss diese Homerstelle uralt sein, da, wie Fäsi richtig bemerkt, an sonst keiner andern Stelle im ganzen Homer die Heroen (*οἱ σὺν Ἀγαμέμνονι*) „Halbgötter" (*ἡμίθεοι*) genannt werden.

Auch Hesiod erwähnt Theogonie v. 341 den Fluss Heptaporos unter den übrigen vorderasiatischen Flüssen als einen der Söhne des Okeanos und der Tethys.

Ebenso, um wiederum an den Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurückzukehren, erscheint auch das Siebengestirn der Plejaden im Homer unter dem Namen „Siebenstrom" in dem merkwürdigen Hymnus auf Ares (ed. Baumeister VIII, v. 7), wo es von dem Gotte heisst, er schlinge den feuerglänzenden Kreis des Aethers in den siebenströmigen Sternen, wo ihn beständig leuchtende Rosse über die dritte Angel des Himmels fahren:

πυρανγένα κύκλον ἑλίσσων
αἰθέρος ἑπτά πόροις ἐνὶ τείρεσιν, ἔνθα σε πῶλοι
ζαφλεγέες τριτάτης ὑπὲρ ἄντυγος ἀιὲν ἔχουσι.

Ueber diesen Hymnus auf Ares anderwärts ausführlich im Zusammenhang.

12. Pontische Völkernamen.

(Kettlers Ztschr. f. wissenschaftl. Geographie, Jhrg. 1889/1890, pag. 415—418).

Trotz den eindringenden Untersuchungen Müllenhoff's und Cuno's über die pontischen Skythen, die im grossen und ganzen den indogermanischen, speciell den iranischen Rassencharakter der meisten Pontusvölker der Alten dargethan haben, giebt es noch eine Fülle pontischer Eigennamen, die bisher der etymologischen Analyse getrotzt haben. Unter diesen mögen sich die nachfolgenden zum erstenmal in den Zusammenhang mit

dem etymologisch bereits durchschauten Namensmaterial einreihen.

Herodot unterscheidet IV, 17. 18. 20 dreierlei Skythen: *Σκύθαι ἀροτῆρες*, *Σκύθαι γεωργοί* und *Σκύθαι βασίλειοι* (die auch *βασιλικοί*, *βασιλίδαι* heissen). Die letzteren, die königlichen Skythen, in einheimischer Sprache Skoloter genannt, sind (s. Cuno, Die Skythen, pag. 324) unzweifelhafte Indogermanen, die es zu monarchischer Organisation gebracht hatten.

Die *Σκύθαι ἀροτῆρες* und die *Σκύθαι γεωργοί* verdanken ihre Namen einem Missverständnisse der Griechen, die, nicht unähnlich den älteren Etymologen der neueren Zeit, in den Fremdnamen aller Völker das Griechische sich reflektieren sahen. Bezüglich der *Σκύθαι γεωργοί* bin ich halbwegs der Ansicht Neumanns, der (s. Steins Anm. zu Herodot IV, 18, 4) die *γεωργοί* als die von Strabo auch *Οὖργοι* genannten *Σκύθαι βασίλειοι* auffasst (*οἱ Βασίλειοι λεγόμενοι καὶ Οὖργοι*). Der wahre Name dieser Skythen sei *Οὖργοι*, von mongolisch *urga* „Lagerplatz und Aufenthaltsortsort des Khans", den Herodot in den Namen *γεωργοί* hellenisiert habe. Dass der Name *γεωργοί* nur persönliches Missverständnis und Hellenisierungsprodukt Herodots sei, ist nun freilich durchaus unwahrscheinlich; Herodot wird den hellenisierten Namen bereits vorgefunden haben. Derselbe geht aber nicht direkt auf *Οὖργοι*, sondern auf die mit denselben wahrscheinlich identischen oder doch namensverwandten *Ἴυρκαι* zurück (Herodot IV, 22), deren Anfangs-*j* sich für das griechische Ohr leicht als *γ* präsentieren mochte. Die *Σκύθαι γεωργοί*, als turkotatarische Skythen, mochten dann im hellenischen Sinne als missverstandene Ackerbauer leicht auch mit Skythenstämmen rein indogermanischer Rasse verwechselt und verschmolzen worden sein.

Wenn die Skythen auch Ackerbauer gewesen wären, wo waren sie dann zur Zeit des grossen Eroberungszuges des Darius, als das persische Heer vor Hunger und Durst schier umkam? Sesshafte Ackerbauer lassen sich, wie die Geschichte lehrt, selbst bei

den entscheidungsvollsten Invasionen lieber in Stücke hauen, als dass sie ihre Scholle verliessen. Nur Nomaden von traditionellem Wanderberuf konnten jenen Rückzug vor dem Heere des Darius ersinnen und ausführen. S. auch Duncker, Gesch. d. Arier[3], pag. 866. Wie sehr schon die späteren Griechen über Herodots Meldung von ackerbauenden Skythen stutzig waren, beweist eine Bemerkung des Eustathius bei Müller, Geogr. Graeci Min., Bd. II, 325, nach welcher die Skythen zwar früher Ackerbauer gewesen, später aber Nomaden geworden seien: *Φασὶ δὲ καὶ πάντας τοὺς ἐφεξῆς αὐτοῖς Σκύθαι πάλαι ποτε σιτοφάγους εἶναι καὶ ἀροτῆρας, μεταβαλόντας δὲ γενέσθαι νομάδας, ἀλλοκότους τε καὶ ἀπόλιδας.*

Die *Σκύθαι ἀροτῆρες* als specifische „Pflüger" haben neben den *Σκύθαι γεωργοί* als „Ackerbauern" gar keinen Sinn, da es keinen Ackerbau ohne, wenn auch noch so primitive, Pflügung giebt. Die *ἀροτῆρες* scheinen mir aber auf einen ganz andern Zusammenhang hinzudeuten. Die *Σκύθαι βασίλειοι* als monarchische Skythen verlangen als Gegensatz republikanische Skythen und dieses sind die *ἀροτῆρες*, in welchen ich iranische **arâtra*, skt. *arâshṭra* oder *Arâshṭrya* vermuthe. Noch der Periplus maris Erythraei kennt in Gedrosien *Ἀράτριοι*. Diese **arâtra*, d. h. die „Königslosen", kommen als *Ἀδραῖσται* bei Arrian unter den indischen Völkern diesseits des Ganges vor und das Mahâbhârata giebt uns im Karṇaparvan, Çloka 2055—2057 den Schlüssel zu diesem Namen:

Çatadruçca Vipâçâ ca tritîyâ Irâvatî tathâ,
Candrabhâgâ Vitastâ ca Sindhu shashṭhâ bahir gireḥ,
Arâṭṭâ nâma te deçâ nashṭadharmâ na tân vrajet.

„Die (Flüsse) Çatadru, Vipâçâ, Irâvatî, Candrabhâgâ, Vitastâ und als sechster der Indus jenseits des Gebirgs, diese Gegenden heissen Arâṭṭa, „die Gesetzloslebenden", die soll man meiden." Die nordwestlichen Inder des Pandschab, die sich, im Gegensatz zu ihren unter brahmanischem Joche seufzenden Stammesbrüdern im Osten und im Dekhan verhältnismässig von priesterlicher

Bevormundung frei erhalten hatten und z. T., wie noch in der Neuzeit die Sikhs, halb republikanisch lebten, erschienen den in der brahmanisch geordneten Monarchie der Gangesländer lebenden Indern als Abtrünnlinge von Priestergesetz und Königsherrschaft (*râshṭra*) und erhielten davon den Namen *Arâshṭra* prakritisiert *Arâṭṭa*.

Zu diesen Arâṭṭa stimmen nun vorzüglich die iranischen Σαραπάραι Strabons. Der Geograph erwähnt dieselben (ed. C. Müller, XI, 14, 13; pag. 455, 40) als Thrakier (!), die hinter Armenien bei den Guraniern und Medern wohnen, Gebirgsbewohner, wilde, unbändige Menschen, Schädelschinder und Kopfabschneider, „denn das bedeutet Saraparai" (θηριώδεις ἀνθρώπους καὶ ἀπειθεῖς, ὀρεινοὺς, περισκυθιστάς τε καὶ ἀποκεφαλιστάς· Τοῦτο γὰρ δηλοῦσι οἱ Σαραπάραι). Zu diesen wilden „Kopfabschneidern" Mediens bemerkte schon Lagarde, Beiträge zu baktrischen Lexicographie (1868), pag. 68: „möglich, dass die neben den Amazonen genannten Σαραπάραι (Abhh. 281, 3) nicht κεφαλοτόμοι, sondern Republikaner waren". Denn, fügen wir hinzu, auch die Turkmenen Centralasiens, vielleicht die Vorfahren jener strabonischen Σαραπάραι in Medien, nennen sich heute noch „kopflos" im Sinne von „königslos". „Der Turkmene selbst pflegt von sich zu sagen: *Bis bibasch chalk bolamis* (d. h. wir sind ein Volk ohne Kopf), wir wollen auch keinen haben, wir sind alle gleich, bei uns ist jeder ein König" (Vambéry, Reisen in Mittelasien, pag. 249). Uebereinstimmend berichtet Réclus, Nouvelle Géographie Univers., T. IX, pag. 62: „*Même commandé par émir, khan ou djirga, l'Afghan aime à se croire libre. „Nous sommes tous égaux!" dit une parole qu'on répète souvent aux voyageurs anglais, et quand ceux-ci leur vantent la puissance monarchique: „Nous préférons nos discordes, disent-ils, nous préférons nos alarmes; que notre sang coule, s'il le faut, mais nous ne voulons pas de maître.*"

Die Ἄναρτοι des Ptolemaeus III, 8, 5, die an der obern Theiss im Nordwesten wohnten, wo sie schon Caesar, De bello

Gallico VI, 25 (*Hercynia silva .... pertinet ad fines Dacorum et Anartium*) kennt, sind als Daker (Stephanus Byz. ed. Meinecke, pag. 216: *οἱ Δάκοι οὓς καλοῦμεν Δάους*) etymologisch durchsichtig im Sinne iranischer *anarta* (im Sanskrit *anṛita*), die im Nordiranischen, in der Sprache des Avesta, *anasha* heissen würden, es sind die bösen, unreinen, unheiligen. „Wie aber", fragt Grimm, Gesch. d. dtsch. Spr., Bd. I, pag. 199, „wie aber die von Ptolemaeus III, 5, 20 an den Weichselquellen aufgeführten *Ἀναρτοφράκτοι* zu deuten? ist *φράκτος* das altsächsische *brâht*, ahd. *prâht, allatus*?" Grimm, der, soweit es nur immer reichen mochte, in allen Völkern des europäischen Ostens am liebsten Germanen erkannte, hätte, selbst letztere Etymologie zugegeben, den Namen der Anartophrakten doch nicht zu deuten vermocht, da ihm nun einmal die Einsicht in das Etymon von *anarta* verschlossen blieb. Der Name ist jedoch, vom iranischen Boden aus, vollkommen durchsichtig. Die *Ἀναρτοφράκτοι* sind nämlich nichts anderes als sanskritische **anṛitavṛikta*, iranisch **anartavarekta*, d. h. Missethäter, Bösewichter, Leute „die Unheiliges, Böses verüben". Also ganz entsprechend dem Namen der Quaden, in deren Namen Grimm „die Bösen" (vgl. engl. bad) erkannte. Die Quaden waren aber die unmittelbaren nordwestlichen Nachbarn der dakischen Anarten. Die Anarten Dakiens als „unheilige Bösewichter" haben übrigens ihre Namensverwandten in Guzerate gehabt, wo sie nach Wilson (Vishnupurâna-Uebersetzung ed. Hall, T. II, pag. 171—172, Fussnote 4) das Mahâbhârata hinversetzt als Anarta.

Auf einer Münze von Olbia begegnet der Mannsname *Ἄφθεος*. Derselbe erklärt sich wohl aus ossetischem *aw-deu*, Wasserdämon, bei Hübschmann, Etymologie u. Lautlehre der ossetischen Sprache (Strassb., 1887), pag. 134.

Nach Herodot IV, 5, 1 war der erste Mensch, der nach der Tradition der pontischen Skythen ins Land gekommen war, *Ταργίταος* gewesen, der selbst ein Sohn des Zeus und der Tochter des Stromes Borysthenes gewesen sei. Von dessen drei Söhnen

Lipoxaïs, Arpoxaïs und Kolaxaïs sollen sämtliche Skythenstämme herkommen. Die Namen der Söhne sind unzweifelhaft iranisch, also wird es auch der Vater sein. Darf man an zendisch *daregha*, skt. *dîrgha*, denken, wiewohl die Tenuis sonst nicht auf ein Wort mit anlautender Media schliessen liesse? Oder erinnert es vielleicht doch an georgisch *targi*, das Schiff? Vergl. Klaproth, Asia polyglotta, pag. 119. Das τάος des zweiten Theiles des Namens bleibt allerdings auch dann noch in Dunkelheit gehüllt. Oder ist es aus skt. *tavas*, Kraft, Stärke, zend. *tavan*, stark, vermögend, zu deuten?

Nicht iranischer Rasse war nach Herodot das Volk der *Μελάγχλαινοι* (IV, 20), das er speciell als nicht-skythisch (*οὐ Σκυθικόν*) bezeichnet. Im Norden ihres Wohnsitzes waren Seen und menschenleere Wüste (*Μελαγχλαίνων δὲ τὸ κατύπερθε λίμναι καὶ ἐρημός ἐστιν ἀνθρώπων*). Nach Cuno (Die Skythen pag. 82) „kann man die Seen, deren Herodot im Norden des Gebietes der Melanchlänen gedenkt, kaum anderswo suchen als in der Seenzone im Norden des Wolchonskiwaldes und in Finland." Dort oben suchte sie schon Eichwald (Reise auf dem kaspischen Meere in den Kaukasus, Bd. I, 1, pag. 307): „Noch jetzt tragen die Esthen allgemein schwarzbraune oder schwarze Kittel von Wollenzeuge, sogar Strümpfe von derselben Farbe; auf der Weide sieht man auch nur schwarzwollige Schafe, selten hellfarbige, weil sie diese nicht zur Wollenschur aufbewahren." Waren die Melanchlänen aber Nachbarn der Finnen, so konnten sie leicht einen finnischen Namen tragen, wenn sie nicht vielleicht selber Finnen waren. Dann aber wird man den Namen der *Μελάγχλαινοι* nicht ferner mit „Schwarzröcke" übersetzen, sondern im zweiten Theile desselben das finnische *lainen* (vergl. den Namen der Finnen: Suomalainen) „Volk" suchen. Ist die Namensform vielleicht hybrid, sodass man im ersten Theil, in dem *μελαγχ* etwa ein dem altnordischen *myrk* „schwarz" (vergl. homerisches *νυκτὸς ἀμολγῷ*) entsprechendes Wort vermuthen darf?

Wiederum nicht iranischer, auch nicht indogermanischer

Rasse war das südpontische Volk der *Σάσπειρες*, die auch *Ἐσπερῖται* (Xenophons Anab. VII, 8) hiessen und deren Landschaft den Namen *Ὑσπιρᾶτις* und *Συσπιρῖτις* führte. Es sind die Sapard, Çpard der persischen Keilinschriften, die Sper der Altarmenier, noch jetzt im Namen des Thalgaues Ispir erhalten. Welches ist nun die älteste Namensform? Die mit *Σα* oder die mit *Συ* oder die mit *Ὑ* anlautende Form? Die des Xenophon auf *Ἐσ* scheint mir hellenisiert, daneben aber *Σάσπειρες* und *Σύσπειρες* gleichberechtigte Varianten. Das Etymon liefert uns diesmal das Georgische, denn Klaproth, Asia polyglotta, pag. 112 verzeichnet in der Bedeutung „blau" georgisch *zis-peri*, d. i. himmelshell. Nun giebt es aber im Georgischen neben Zis, Himmel, auch noch eine Form Za, Himmel (s. Klaproth, Asia polygl.. pag. 115), aus welcher sich nicht allein die *Σάβειροι*, *Σάβιροι*, *Σάσπειρες* als „blaue", sondern nunmehr auch das sehr wichtige Wort *σάπφειρος*, der Saphir, als der „himmelblaue" erklärt. An der Wölbung der Halle, in welcher der persische Grosskönig zu Throne sass, stellte der oberste Teil der Wölbung in Form eines Schildes das Himmelsgewölbe dar, dessen Farbe eingelassene Saphire widerspiegelten, denn, sagt Philostratus, der uns im Leben des Apollonius von Tyana, lib. I, diese hier nicht weiter zu verfolgende Schilderung giebt, dieser Stein vermag uns mit seiner blauen Farbe am besten an den Himmel zu erinnern (*φασὶ δὲ καὶ ἀνδρῶνι ἐντυχεῖν, οὗ τὸν ὄροφον ἐς θόλον ἀνήχθαι σχῆμα, οὐρανῷ τινι εἰκασμένον, σαπφειρίνῃ δὲ αὐτὸν κατηρέφθαι λίθῳ. Κυανωτάτη δὲ ἡ λίθος, καὶ οὐρανία ἰδεῖν*). Offenbar deshalb war der Stein dem Kronos geweiht; *οἱ βένετοι Κρόνῳ ἀνέκειντο*, wie Johannes der Lydier in seinem Traktat über die Monate III, 26 berichtet, nach Lagarde, Ges. Abhh., pag. 72, Nr. 182. Vergl. auch dessen Armenische Studien, pag. 117, No. 1690. Ueber das Volk der *Σάβειροι*, die noch in der Völkerwanderung bei Procop im Bellum Gothicum IV, 11 unter den Hunnen erscheinen, s. Zeuss, „Die Deutschen und ihre Nachbarstämme," pag. 711—713. Der griechische und die semi-

tischen Namen des Saphirs sind demnach so gut wie der armenische und der sanskritische Name *çanipriya* „dem Planeten Saturn lieb" altes Lehngut aus dem Georgischen! Aber in welcher Reihenfolge ging die Entlehnung von Volk zu Volk vor sich?

Darf man in den heutigen Baschkiren den Namen oder gar das Volk der um Trapezunt herumwohnenden *Βέχειρες* oder *Βέχειροι* der Alten wiedererkennen?

13. Der Flussname Pantikapes und andere mit panti oder pant beginnende Eigennamen.

(Vgl. Fernschau, Bd. III (1889), pag. 202—204.)

Herodot's halbmythischer Strom im Norden des Pontus, der Pantikapes, „ist (nach Cuno, Die Skythen, pag. 240) vielleicht identisch mit dem Hypanis". Der Name Hypanis ist aber selbst wieder ein Wandername, der bald den Kuban, bald den Dnjepr, bald den Bug bezeichnet. Der östlichste von diesen drei Hypanis ist der Kuban und da gegenüber seiner Einmündung in die Maeotis die bedeutende Handelsstadt Pantikapäum lag, so ist wohl die Annahme gerechtfertigt, dass der Kuban der älteste von den drei Flüssen Hypanis sei. Die Stadt Pantikapäum war die Metropole aller andern Städte am Kimmerischen Bosporus, sehr gross und uralt, da sie von dem in der Argonautensage berühmten König Aietes gegründet worden sein sollte. Vgl. Stephanus Byzantius ed. Meineke, pag. 501: *Παντικάπαιον, πόλις μεγίστη, τῶν κατὰ Βόσπορον μητρόπολις· ᾠκίσθη δὲ παρὰ Αἰήτου παιδός, λαβόντος τὸν τόπον παρὰ Ἀγαήτου τοῦ Σκυθῶν βασιλέως καὶ καλέσαντος τὴν πόλιν ἀπὸ τοῦ παραῤῥέοντος ποταμοῦ Παντικάπου.* Der Name *Αἰήτης* ist unzweifelhaft mit dem des *Ἀγαήτης* identisch und wenn die Mittheilung des Ethnologen Sinn haben soll, so musste dieser Aietes selbst auch Pantikapes geheissen haben, von dem dann der Fluss und in

der Folge auch die der Mündung dieses Flusses gegenüberliegende Stadt ihren Namen empfangen haben muss. Ohne uns hier bei dem Namen Aietes, Agaetes aufzuhalten, da derselbe uns später wieder beschäftigen wird, sei hier bloss bemerkt, dass der Fluss Pantikapes wahrscheinlich auch derselbe ist, den entweder schon Strabon oder Strabons Nachwelt als Fluss *Ἀντικείτης* verlesen hat. Der *Ἀντικείτης*, für welchen Namen zwei Handschriften nach der Strabon-Edition von C. Müller (Paris, 1877), pag. 1012 zu pag. 423, 45 auch *Ἀντικοίτης* lesen, ist nichts als ein verlesener *Παντικάπης*, worin das *α* von *καπης* leicht für ein *οι* und das *π* leicht für ein *ιτ* genommen werden konnte, während das *Π* am Anfang des Wortes ebenfalls leicht als ein irrthümlich zweimal geschriebenes, also verschriebenes *Α* gelten mochte. Zum Ueberfluss belehrt uns Strabon XI, 2, 9 (ed. Müller, pag. 424, 30) selbst, dass man den Antikeites auch Hypanis nannte, wie den am Borysthenes: *ἐμβάλλει δὲ εἰς τὴν λίμνην ἀπορρώξ τις τοῦ Ἀντικείτου, ποταμοῦ, καὶ ποιεῖ νῆσον περίκλυστόν τινα ταύτῃ τε τῇ λίμνῃ καὶ τῇ Μαιώτιδι καὶ τῷ ποταμῷ· τινὲς δὲ καὶ τοῦτον τὸν ποταμὸν Ὕπανιν προσαγορεύουσι, καθάπερ καὶ τὸν πρὸς τῷ Βορυσθένει.*

Ueber die Etymologie des Namens Pantikapes wage ich folgende Zusammenstellungen. Im Norden des Pontus sassen zur Zeit Herodots bekanntlich Iranier, um Pantikapaeum, die Mündung nämlich des Pantikapes-Hypanis, herum, die Sinder, wahrscheinlich vorbrahmanische Inder, auf die wir uns hier vorläufig nicht einlassen. Es wird also erlaubt sein müssen, das *panti* in *Παντι-κάπης* aus arischem, resp. urindogermanischem Sprachgut zu deuten. Und da bietet sich denn zu allernächst kirchenslavisch *pǫti*, der Weg, *pǫčina*, das Meer, zur Vergleichung dar, wie schon Cuno, Die Skythen pag. 242 gesehen hat. Schon Miklosich, Radices Slovenicae, stellt aber kirchenslav. *pǫčina* mit dem griechischen *πόντος* zusammen. Der *ποντο-ς* setzt eine indogermanische Form *panta* voraus und diese erinnert an das zendische *pantan*, Weg = Ort, wo man sich bewegen kann

vgl. Vendidad VIII, 94 (Geldner, Uebersetzungen aus dem Avesta, in Kuhns Zeitschr. f. vglchde Sprachf., Bd. XXV, pag. 589). Dass πόντος Pfad bedeute und an Homers ὑγρὰ κέλευθα gemahne, hatte schon G. Curtius in Kuhns Ztschr. Bd. I, pag. 34 ausgeführt. Vgl. auch noch dessen Grundzüge d. griech. Etymol.[3], pag. 253, No. 349. Es ist interessant, die Vertretung dieser Form **panta* auf dem Schauplatze der griechischeu Geographie weiter zu verfolgen. Da finden wir zuerst in Macedonien, im Lande der ursprünglich wohl indo-iranischen Sintier, einen Fluss *Πόντος* bei Stephanus Byz. (ed. Meineke), pag. 570: *Σίντια, πόλις Μακεδονίας· ποταμόν τινα εἶναι, Πόντον προσαγορευόμενον.*. Der Ton dieser Mittheilung beweist, dass dem Ethnologen dieser Flussname fremdartig erschien. Allein er steht durchaus nicht vereinzelt da. Aus Hellanicus (ed. Sturz) pag. 57, Fragm. XVIII erfahren wir durch Harpokration, dass der Hafen Munychia in Attika von einem König Munychos, dem Sohne des Pantakles, den Namen erhalten habe: *Μουνυχία ... τόπος παραθαλάσσιος ἐν τῇ Ἀττικῇ. Ἑλλανικὸς δὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ Ἀτθίδος, ὠνόμασθαι φησὶν ἀπὸ Μουνύχου τινὸς βασιλέως, τοῦ Πανταχλέους.* Und in Sicilien treffen wir den mit diesem ursprünglich vielleicht identischen Flussnamen *Παντακύας*, *Παντακίας*, Pantagies, *Πάνταχος* auf der Ostküste. Die ihre Tochter suchende Demeter gebot dem ihr ungestüm entgegenrauschenden Flusse Schweigen, welcher letztere Zug der offenbar den Namen ins höchste Alterthum hinaufrückenden Sage nur eine volksetymologische Ausdeutung des Namens mit Anlehnung an die im Lateinischen erhaltene Wurzel *tak* schweigen (*tacêre*) zu sein scheint. Alle diese Flussnamen auf *panta* finden, wenn wir zunächst an das griechische *πάτος*, der Pfad, sanskrit. *panthâ*, *patha*, *path*, der Weg, denken, das Verständnis ihres Begriffsübergangs in Padus, dem heutigen Po.

Nun aber ist *πόντος* nicht zu trennen von lat. *pons*, *ponti-s*, welche Form ihrerseits schon aus *Προ-πόντι-ς* einleuchtet. Letztere Form erinnert uns wieder daran, dass der Name bei

den den Pontus umwohnenden Völkern iranischer Stammverwandtschaft üblich war und auf das slav. **panti* zurückführt. Damit ist hier vielleicht auch die Brücke gefunden zur Aufhellung des Namens der Amazonenkönigin Penthesileia. Die Amazonen bewohnten die südpontische Küste am Thermodonfluss und hatten bekanntlich ethnologische Beziehungen zu den Sarmaten, einem urslavischen Volke, das, nach Plinius Hist. Nat. selbst wieder als medischer Abkunft (*Medorum soboles*) galt. Die Namen der Amazonen werden deshalb im Zusammenhang mit dem Slavisch-Iranischen gedeutet werden müssen. Erkennen wir nun in *Πενθε* entweder ein iranisches **panta*, sanskritisches **pantha*, oder aber ein slavisch-iranisches *panti* mit der Bedeutung Meer, so bezeichnet der Name der Königin der meeranwohnenden Amazonen, wenn uns *σιλεια* zugleich im Lichte des oben pag. 3—4 gedeuteten *βα-σιλευς* erscheint, die „Meereskönigin", vielleicht auch „Stromesbeherrscherin". Der Kampf des Achilleus mit der Amazonenkönigin Penthesileia hätte dann die Bedeutung einer Wiederholung des Kampfes des Achilleus mit dem Stromgott Skamandros. Vielleicht kommt dieser Erklärung des Namens *Πενθεσιλεία* die Form *Pantesileia* zu statten, die ich in des Polydorus Vergilius Buch *De inventoribus rerum* (4°. Paris, Rob. Stephanus, 1528), fol. 32ᵇ, Lib. II, cap. 11, vorfinde. Eine diese Deutung bestätigende Form des Wortes *pantha*, *panti*, Meer, ist wohl auch *Πειθώ* (für **Penthô*), Tochter des Okeanos und der Tethys, eine Parallele zur indischen Sarasvatî, die, ursprünglich nur Stromgöttin, später auch als Göttin der Beredsamkeit auftritt.

Nachdem die Bedeutung „Meer" für die iranische Stammform *panta*, *panti* durch die vorhergehende Untersuchung hinlänglich gesichert erscheint, möchte ich nunmehr all diesen griechisch-slavisch-iranischen Eigennamen noch zwei Völkernamen iranischer Abkunft anschliessen, die für die Aufhellung der Ursitze der Sanskrit-Arier von grösster Tragweite erscheinen. Es hat nämlich Th. Keiper (Les noms propres Perso-

avestiques. Louvain, 1885, pag. 38) und, wie sich aus unserer Korrespondenz ergab, ungefähr gleichzeitig und völlig unabhängig von ihm, der Verfasser dieser Untersuchungen, das persische Volk der *Πανθιαλαῖοι* Herodots als die *Pañcâla* der Brâhmana und des indischen Epos erkannt. Keiper hatte mit seinen *Panthialaya-Pañcâla* nichts weiters anzufangen gewusst, während sich nun im Zusammenhang mit *Παντιχάπης* das Wort als eine unmittelbar aus dem Sanskrit zu erklärende Zusammensetzung *panthi* + *âlaya* ergab, die wörtlich „das Meer zur Wohnung habend", „Meeranwohner" bedeutend, wie Herodots *Σαγαραῦκαι* im Osten des Kaspischen Meeres offenbar reine *sagarauka* = *sagara* + *oka* = „Meeranwohner" sind. Eine Handschrift Herodots I, 125 hat für *Πανθιαλαῖοι* die Lesart *Πανθηλαῖοι*, also *pantha* + *âlaya*, worin das *η* wenigstens für die Länge des *α* in *Πανθιαλαῖοι*, also für *âlaya*, spricht. Diesen sanskrit-arischen *Πανθιαλαῖοι* entsprechen nun vollständig wieder die *Πανθίμαθοι* des Herodot, die nichts anderes als **panti-mâdha* „Meer-Meder", meeranwohnende Meder sind. Es kann naturgemäss sowohl bei den Pantimathern, als bei den Panthialaioi-Pañcâla bezüglich des Meeres nur vom Kaspischen Meere die Rede sein und zwar nur von dem südlichen Ende des Kaspischen Meeres.

Es handelt sich nun noch um den zweiten Theil des Compositums *Παντι-χάπης*. Ich erblicke in demselben das **κεπαιος* **καπαιος* des orphischen Gottes *Ἠρικαπαῖος* und glaube dazu um so mehr berechtigt zu sein, als dieser Gott mit dem orphischen *Φάνης* identisch ist, von welchem die Stadt *Φαναγορία*, die ebenfalls, unmittelbar Pantikapaeum benachbart, der Mündung des Pantikapes gegenüber liegt, den Namen erhalten hat. Diesen *Ἠρι-καπαῖος* halte ich wiederum für identisch mit dem *Vṛishâkapî*, resp. mit der *Vṛishâkapayî* des Rigvedahymnus X, 86, 5, in welchem ersteren Namen das *kapî* zweifellos Affe bedeutet, wie denn *Vṛishâkapi* in jenem Verse direkt *kapi* genannt wird. Ob *Ἠρικαπαῖος* unmittelbar dem sanskritarischen *Vṛishâkapi* oder einer diesem entsprechenden iranischen Form entstamme,

hat auf die Berechtigung der Etymologie von **καπαῖος* keinen Einfluss, da, nach Justi's Bundeheshglossar pag. 202 auch im Pahlava *kapî* (كپيك) „Affe" bedeutet. Der orphische *Ἠρι-καπαῖος* wie der vedische *Vṛishâ-kapi* bedeuten also „Stieraffe", d. h. „stiergleich". Die Begründung der Identität dieses Gottes mit Dionysos, sowie die Erklärung des merkwürdigen Rigvedaliedes X, 86 behalte ich mir für eine andere Gelegenheit vor, bei welcher ich die orphischen Hymnen im Zusammenhang besprechen werde.

Um nun auf *Παντι-κάπης* zurückzukommen, so ergiebt sich nach den vorhergehenden Untersuchungen das Resultat: *Παντικάπης* bedeutet „Meeraffe", d. h. „meergleich", im Sinne des assyrischen *nahar marratu* „Meerstrom". Unzweifelhaft bezeichnete es ursprünglich einen mythischen Strom, der erst später localisirt gedacht wurde, woraus dann die Verschiedenheit der geographischen Deutung floss. Wahrscheinlich war auch der mythische „Meeraffe" *Παντικάπης* ein Gott gewesen, wohl nicht verschieden von *Ἠρικαπαῖος-Vṛishâkapi*, wesensverwandt mit den in der Gestalt zwischen Ross und Fisch schwankenden Hippokampen, oder wesensgleich mit dem Ungeheuer *Κάμπη*, das die Kyklopen und Hekatoncheiren bewachte, solange sie im Tartaros gefangen sassen und von welchem Diodor III, 71 vielleicht mit Recht sagt, es sei ein indisches Ungeheuer.

Darf man den Namen der in der Nachbarschaft von Pantikapäum liegenden Stadt *Κῆποι* vielleicht nicht auf *κῆπος*, Garten, sondern muss man es vielmehr, als in der wirklichen Aussprache ein **κῆπι*, dor. **κάπι* repräsentirend, auf das dem *Παντι-κάπης* zu Grunde liegende skt. *kapi*, der Affe, beziehen?

14. Der Skythenkönig *Μάδυς* als König Soma.

Herodot berichtet I, 103: „Wie der Mederkönig Kyaxares die Assyrer in einem Treffen besiegt hatte, kam auf ihn ein grosses Skythenheer heran. Diese führte der Skythenkönig

Madys oder Madyas an, des *Πρωτοθύης* Sohn; sie waren in Asien eingedrungen nach Verdrängung der Kimmerier aus Europa und indem sie diese verfolgten auf ihrer Flucht, ins medische Land gekommen."

Ohne mich hier auf den geschichtlichen Theil dieses Berichts einzulassen, will ich nur auf die mythischen Namen des skythischen Herrschergeschlechts aufmerksam machen.

„Die Reiterhorden der Skythen d. h. der Sarmaten und der Skoloten", sagt Duncker, Gesch. d. Arier [3], pag. 613, „hatten sich aus den Steppen am Don und der Wolga erhoben. Im Osten des Kaukasus am Westufer des Kaspischen Meeres brachen sie von König Madyas geführt, nachdem sie den Kyros überschritten, in Aderbeidschan ein." Nun sassen am Nordrand des Pontus echte Iranier, und so darf es uns keineswegs wundern, wenn wir, wie auch sonst in Fülle, unter diesen skythischen Iraniern, die Medien überschwemmten, echt iranische Religionsüberlieferungen, zu Königsnamen krystallisirt, vorfinden. König *Μάδυς* oder *Μαδύης* ist offenbar der *madhu* des Avesta und des Veda, der süsse Honigtrank, Haoma oder Soma. Vielleicht entspricht *Μάδυς* unmittelbar einem vedischen **madus*, das aus einem **mádva* = *mádvan*, berauschend, abgeschliffen wäre und welches letztere im Rigv. IX, 86, 35 thatsächlich den berauschenden Somatrank, in Rigv. VIII, 81, 19 aber den dem Rausche hingegebenen Indra bezeichnet, wie die betreffenden Stellen ausweisen werden. Rigv. IX, 86, 35:

índrâya mádvâ mádyo mádaḥ sutó

„dem Indra ist der berauschende, rauschige Rauschtrank (Soma) gepresst worden."

Rigv. VIII, 81, 19:

índrâya mádvane sutám prati shtobhantu no gíraḥ

„Mögen unsere Lieder den dem rauschseligen (oder: zur Berauschung des?) Indra gepressten (Soma) lobpreisen."

Viel wichtiger ist aber der Name des Vaters des *Μάδυς*. Denn *Πρωτοθύης* ist augenscheinlich nur die griechische Ueber-

setzung des skythischen Namens des „ersten Opferers." Wer kann dieser sein? Er ist und kann kein anderer sein, als der Âtharvan des Avesta, der Atharvan des Veda. Denn Rigveda X, 92, 10 heisst es von ihm:

yajnaír átharvâ prathamó ví dhârayat

„Atharvan hat zuerst Anordnungen mit Opfern getroffen."

Und Rigv. I, 83, 5:

yajnaír átharvâ prathamáḥ pathás tate tátaḥ sûryo vratapấ vená jani.

„Zuerst hat Atharvan mit Opfern die Pfade ausgebreitet, alsdann wurde die Sonne (Sûrya), der Gesetzeshüter, der Liebende, geboren."

Nun ist aber Vena, der „liebende, liebwerthe", zugleich ein Beiname und schliesslich Eigenname des Soma (s. Kuhn, Herabkunft des Feuers und des himmlischen Göttertranks pag. 169). So stimmt denn die Abkunft des Skythenkönigs *Μάδυς* (*Μάδυας*) von einem *Πρωτοθύης* gänzlich mit der indisch-iranischen Sage von dem ersten Opferer Atharvan und seinem Sohne Vena überein.

Wir sind jedoch im Stande, diese skythische Ahnensage noch genauer zu verfolgen. Schon in meinem Iran und Turan pag. 156 und 227—228 habe ich auf den Stammvater Pṛithin Vainya, der auch Pṛithu heisst, aufmerksam gemacht, über welchen Weber, Ind. Studien, Bd. I, pag. 221—222 zu vergleichen. Nach dem Çatapatha-Brâhmaṇa gilt er als der erste Opferer:

manushyâṇâm prathamo abhishishice.

Er ist der Lehrer des Acker-, Getreide- und Gartenbaues. S. Ludwig, Rigv. Bd. III, pag. 167 nach Atharva-Veda VIII, 10, 24. Im Vishṇupurâṇa heisst es von ihm, er habe die Erde nach allen Richtungen durchstreift und alle seine Feinde niedergeworfen. Also war dieser Stammvater Pṛithin oder Pṛithu der Anführer eines welterobernden Reitervolkes.

Mit diesem Bericht des Vishṇupurâṇa gelangen wir nun offenbar wieder zurück zu den welterobernden Reiterhorden der Skythen. Es lässt sich aber nicht verkennen, dass in dem Namen

des Prithu der Stammvater der Parthava, der Parther, uns entgegentritt. Und hier mag uns nun Strabo die Verbindung der Parther mit den Skythen am Pontus darthun. Der Geograph berichtet nämlich Buch XI, cap. 9, 3 (ed. Car. Müller, Paris 1877, pag. 442, vgl. auch 441, 40): „Man sagt die Parner-Daer seien aus der Gegend der Daer ausgewandert, die über der Mäotis wohnen, welche man Xanthier oder Parier nennt. Es gilt aber nicht für ganz ausgemacht [aber so ging also doch die Sage], es gebe Daer-Skythen oberhalb der Mäotis.“ Von diesen nun soll Arsakes seinen Ursprung genommen haben (*ἀπὸ τούτων δ' οὖν ἔλκειν φασὶ τὸ γένος τὸν Ἀρσάκη*). Arsakes aber war der Gründer des neuparthischen Reiches (250 vor Chr.), dessen Stammvater Prithu oder Prithî Vainya im Rigveda mit dem *Πρωτοθύης* der Skythen unter König *Μάδυς* übereinstimmt. Oder sollte gar in dem *Πρωτο[θύης]* ein direkter Anklang an den Prithu enthalten sein? Vgl. den Namen des parthischen Rigveda-Dichters *Gaya Plâta* in meinem Iran u. T., pag. 152.

15. Der Reiz oder die Schrecken südrussischer Flächenunermesslichkeit.

Als der Dichter Bodenstedt in den fünfziger Jahren Südrussland und den Kaukasus bereiste, schrieb er (Tausend und Ein Tag im Orient[3], Berlin 1859, pag. 27): „Inmitten schöner Gegenden kann der Reisende oft Tage lang Essen und Trinken vergessen bei der steten Abwechslung der Bilder, die sich vor seinem Auge entrollen. Es ist, als ob die frische Bergluft und der Duft von Wiesen- und Waldesgrün etwas Sättigendes habe, oder als ob der Magen durch das Auge mit genösse.

In öden, flachen Gegenden aber, wie in den endlosen Steppen am Don, machen sich die Bedürfnisse unseres sterblichen Theiles doppelt fühlbar. Man hört nichts, als das Rasseln des Wagens und Pferdegestampf, man sieht nichts als weite wüste Flächen. Kommen dazu noch schlechtes Wetter und schlechte

Wege, wie ich's den ganzen Tag hindurch gefunden hatte, so möchte man umkommen vor Ekel und Unmuth". Und noch entschiedener drückt der Schweizer-Reisende Heinrich Moser, der die ungeheuern Flächen Südrusslands und Centralasiens in den achtziger Jahren durchzog, sein Entsetzen aus (Durch Central-Asien pag. 286): „Was man überall wiederfindet, das ist die düstere Traurigkeit, die ewige Einförmigkeit, die centnerschwer auf dem Geiste aller derjenigen lasten, welche diese Einöden durchziehen."

Wer Gelegenheit gehabt hat, an Sonn- und Feiertagen russische Männer auf dem Lande singen zu hören (der Gesang der russischen Dorfweiber ist ein stets in den höchsten Tonlagen schwelgendes Gequiekse), möchte zuerst glauben, die, die so wunderbar schöne, und doch herzbrechend melancholische Lieder singen, müssten vor Wehmuth und tiefstem Seelenschmerz vergehen, so unsagbar ergreifend tönen diese Volkslieder, wie der Verfasser dieser Skizzen sie im Sommer 1889 während eines Landaufenthalts im Dorfe Iwankowo, eine Meile von Moskau, öfters singen hörte. Aber welch ein Irrthum! Diese Männer sind ja in der heitersten Feiertagsstimmung, wie ein unmittelbar folgendes lustiges Zwiegespräch zu belehren vermag. Diese unendliche Schwermuth, die auf dem Gemüthe des russischen Volkes zu lasten scheint, muss anders, denn aus dem tödtlichen Eindruck der Eintönigkeit der unendlichen Fläche, oder aus dem niederschlagenden Gefühl politischer Bedrücktheit erklärt werden. Denn, wie Bodenstedt (Tausend und Ein Tag im Orient[3], Berlin 1859, pag. 14) sagt: „Der Einwand, dass der Druck der Leibeigenschaft, welcher auf der grossen Masse des (russischen) Volkes lastet, jede freie Geistesthätigkeit, jeden höheren Aufschwung unmöglich gemacht, — wird entkräftet durch das Beispiel der Völker des Alterthums, wo unter ähnlichen Zuständen die Kunst ihre höchste Ausbildung erreichte, und der Genius des Volkes ebenfalls auf Kosten der gedrückten Massen sich seine ewigen Denkmäler schuf." In Wahrheit und Wirklichkeit

sind ja aber eben diese Flächenbewohner keineswegs Kopfhänger, sondern voll heiterster Laune und es muss deshalb der Schein dieser Schwermuth anders und aus ethnologischen Tiefen erklärt werden. Denn weit entfernt, dass, wie wir Westeuropäer voraussetzen, der Bewohner dieser unermesslichen Flächen sich von denselben angewidert fühlte, schwärmt er vielmehr für dieselben mit eben dem Enthusiasmus, wie der Schweizer für seine Berge, und keine landschaftliche Schönheit der abwechselungsreichsten Gebirgsgegend kann ihm die schmerzliche Entbehrung seiner uns tödtenden, ihn aber innig erquickenden Flächenunermesslichkeit ersetzen. „In der That", sagt Bodenstedt (a. a. O., pag. 24), „scheint das Heimweh des Kosaken zu seinem Steppenlande noch stärker gewesen zu sein als dasjenige der Schweizer nach seinen Bergen. Er konnte nicht scheiden von der Heimat ohne eine Handvoll Erde mitzunehmen, die er neben seinem Heiligenbilde auf der Brust trug, die sein letzter Trost war in der Ferne, und die er küsste, wenn er sterben musste unter Feindeshand."

Vielleicht der seelenvollste Dichter Neu-Russlands war Nekrasow (1822—1876). In Wohlstand geboren, mit allen Licht- und Schattenseiten der vornehmen Welt wohlvertraut, fühlte sich der geistvolle Jüngling von der unwiderstehlichen Lust getrieben, in die Abgründe des grossstädischen Proletarierlebens hinabzusteigen und fortan des Volkes Weh zu singen. Aber noch in der Vollkraft seines Strebens, im bewussten Gegensatz zu der den Westeuropäern eigenen Romantik für den farben- und formenreichen Süden, dichtet er das herrliche Lied südrussischer Heimatsliebe, in welchem er alle Schönheiten des gebirgigen Westeuropa mit inniger Kindesfreude umtauscht gegen die ihn still beseligende Unermesslichkeit seiner Heimatfluren. Ich gebe dieses ethnologisch hoch interessante Gedicht in Jessens Uebersetzung aus Alexander von Reinholdts Gesch. d. russ. Literatur (Leipzig, W. Friedrich, 1886), pag. 787.

Heimatstille.

Korn allerorten, keine Spuren
Von Schlössern, Bergen, Meeren weit ...
Dank, Heimat, dir für deiner Fluren
Heilkräftige Unermesslichkeit.

Fern an des Mittelmeers Gestaden
Und unter heissem Himmelsstrich
Wollt' ich der Trübsal mich entladen,
Und keinen Trost erlangte ich!

Mir selbst dort fremd, verstumm', verzag' ich,
Konnt' meinem Schicksal nicht entgehn:
Mich seinem Walten beugend lag ich ...
Nun du mich angehaucht — vermag ich
Vielleicht den Kampf noch zu bestehn!

Dein bin ich. Mocht' des Vorwurfs Zürnen
Mir auf den Fersen folgen — nein,
Nicht fremder Länder Thal und Firnen —
Der Heimat galt mein Lied allein!

An meinem Lieblingstraum vollend' ich
Die Prüfung heut mit Emsigkeit,
Und allem, tief ergriffen, send' ich
Mein Willkomm zu ... Die Ströme breit,

Die rauh den Kampf mit Wettern wagen,
Erkenn' ich, lausche voll Behagen
Der Fichtenwälder leisem Sang,
Und seh' die stillen Dörflein ragen,
Kornfelder, unabsehbar lang ...

Da seh' ich heller blinkend drüben
Die Kirche auf dem Berge stehn
Und fühl' von kindlich reinen Trieben
Mir's plötzlich durch die Seele wehn.

Nicht stört des Zweifels list'ge Führung,
Und eine Stimme flüstert drein:
Erfass den Augenblick der Rührung,
Tritt mit entblösstem Haupte ein!

Wie warm auch fremde Meere seien,
Lockt auch die Fremde, schöngeschmückt,
Nicht sie kann uns vom Leid befreien,
Vom Kummer, der uns Russen drückt!

Wohl gehen Seufzer nur und Weh um
In deines Landes winz'gem Dom:
Von schwerern hallts im Koliseum
Und in Sankt Peter nie zu Rom.

Dein teures Volk trug seiner Schmerzen
Und Trübsal, die nie auszumerzen,
Ehrwürd'ge Last zu diesem Ort —
Und ging erleichtert wieder fort!

Tritt ein! Und unter Christi Händen
Durch seines heil'gen Willens Macht
Wird deines Herzens Qual sich wenden,
Dein krank Gewissen heil gemacht...

Ich hört's ... betrat die heil'ge Stätte ...
Und schluchzte lang, schlug im Gebete
Die Stirn auf harte Fliesen dar,
Dass mir vergebe, mich vertrete,

Im Kreuz mich schütze und bewahr'
Der Gott der Schwachen und Bedrückten,
Gott der Geschlechter, die sich bückten
Vor diesem ärmlichen Altar!'

II. Der Kaukasus und das südkaspische Gestade.

1. Der Groucasus und die *Γραυκένιοι.*

Dieser Berg des Kaukasus erklärt sich nach Plinius VI, 17: *Groucasus Scytharum lingua nive candidus.* Die pontischen Scythen sind bekanntich Iranier, denen sanskrit-arische Elemente beigemischt erscheinen. Das *candidus* weist uns für *casus* auf ein arisches *kaç*, skt. *kâç*, glänzen, leuchten, in *grou* aber, offenbar einem *γρου* in griechischer Schreibung, möchte ich ein dem lat. *gelu* entsprechendes Wort erblicken, das recht wohl Schnee oder Eis bedeuten könnte.

Mit Recht vermuthet Lagarde, Ges. Abhh. pag. 278, Anm. 1 Zusammenhang mit des Apollonius Rhodius (IV, 321) *Γραυκένιοι*, deren Grundform *Γραυ-κενος* wohl = *γραυ* = *gelu* und deren *κενος* auf die vedische Wurzel *kan*, glänzen, zurückweist.

2. Ueber Transkaukasien in Horazens Trostode an Valgius.

(Oden ed. Nauck, II, 9.)

Ad Valgium.

1. *Non semper imbres nubibus hispidos*
manant in agros, aut mare Caspium
vexant inaequales procellae
usque; nec Armeniis in oris,

2. *Amice Valgi, stat glacies iners*
menses per omnes aut aquilonibus
querceta Gargani laborant
et foliis viduantur orni:

3. *Tu semper urges flebilibus modis*
Mysten ademptum, nec tibi vespero
surgente decedunt amores
nec rapidum fugiente solem.

4. *At non ter aevo functus amabilem*
ploravit omnes Antilochum senex
annos, nec impubem parentes
Troïlon aut Phrygiae sorores

5. *Flevere semper: desine mollium*
tandem querelarum, et potius nova
cantemus Augusti tropaea
Caesaris et rigidum Niphaten,

6. *Medumque flumen gentibus additum*
victis minores volvere vertices,
intraque praescriptum Gelonos
exiguis equitare campis.

Zu Strophe 1 und 2.

Ueber die Schwierigkeit des stets von wilden Stürmen bewegten Kaspischen Meeres giebt uns der persische Geograph Qazwînî Auskunft (übers. von Ethé, Bd. I, 260): „Es ist ein sehr schwierig zu befahrendes und schnellen Untergang bringendes Meer, sehr heftig bewegt und mit gewaltigen Wogen, ohne Flut und Ebbe. Auch steigt aus demselben keine einzige Perle noch Edelstein auf. Ebensowenig giebt es in demselben irgend eine von Menschen bewohnte Insel, aber wohl finden wir Inseln in demselben, auf denen Dickichte, Wasser und Bäume, aber kein menschliches Wesen sich findet.“ Ueber die Gefährlichkeit der Be-

schiffung des Kaspischen Meeres erzählt noch zur Zeit des dreissigjährigen Krieges der Deutsche Olearius in seiner Reise nach Persien. Und so schon Pomponius Mela III, 5: *Mare Caspium omne atrox, saevum, sine portubus, procellis undique expositum.*

Ueber das rauhe Klima von Armenien berichten Xenophon in seiner Anabasis IV, 4 und Plutarch im Leben des Lucullus cap. 22. So auch Strabo XI, cap. 14, 4 (ed. Müller pag. 452—453): *φασὶ κατὰ τὰς ὑπερβολὰς τῶν ὀρῶν πολλάκις καὶ συνοδίας ὅλας (τῶν ὀρῶν) ἐν τῇ χίονι καταπίνεσθαι, νιφετῶν γινομένων ἐπὶ πλέον· ἔχειν δὲ καὶ βακτηρίας πρὸς τοὺς τοιούτους κινδύνους παρεξαίροντας εἰς τὴν ἐπιφάνειαν, ἀναπνοῆς τε χάριν καὶ τοῦ διαμηνύειν τοῖς ἐπιοῦσιν, ὥστε βοηθείας τυγχάνειν, ἀνορύττεσθαι καὶ σώζεσθαι.* In denselben abschreckenden Farben schildert Armenien der Kirchenvater Gregor von Nyssa (Par., 1573) Orat. in XL Martyr., pag. 107. Ueber Armeniens Klima vgl. Spiegel, Eran. Alterthskde, Bd. I, pag. 139: „Charakteristisch für Armenien und seine hohe Lage sind die grossen Temperaturcontraste, die Extreme von Hitze und Kälte, von Schneefällen, Schneedauer und wiederum grosser Hitze und Trockenheit. Nicht nur im armenischen Norden, auch im südlichsten Theile des Landes sind zum Theil sehr kalte Winter."

Zu Strophe 5.

Zur Stelle vergleicht sich zunächst Virgils Georg. III, 30:

Addam urbes Asiae domitas pulsumque Niphaten
Fidentemque fuga Parthum versisque sagittis
Et duo rapta manu diverso ex hoste tropaea
Bisque triumphatas utroque ab litore gentis.

Ueber den „starrenden Niphates" bringt schon Orelli aus Strabo XI, cap. 13, 3 (ed. Müller pag. 449, 6) die Stelle bei: *ἡ δὲ προσάρκτιος ὀρεινὴ καὶ τραχεῖα καὶ ψυχρά.* Und aus Dio Cassius 49, 31: *κρυσταλλώδης ἀεί ποτέ ἐστι.* Der Bergname

Niphates wurde natürlicherweise von den Griechen auf *νιφετός*, Schneegestöber, bezogen, hat aber mit dem griechischen Worte nicht den geringsten Zusammenhang. Wir treffen den Namen in des Anonymus de Situ Orbis Libri II (*e codice Leydensi nunc primum edidit Maxim. Manitius*, Stuttg, Cotta, 1884, pag. 72) auch in der Form Nefetes: *Nam inter cetera nomina idem Nefetes est Caucasus et Sarpedon.* Hier erinnert der Nefetes als anderer Name des Kaukasus an den *Νιφάντης*, der, nach Plutarch De fluv. V, 3 (ed. Hercher, pag. 48) eine Anhöhe des Kaukasus bezeichnete. Bei Orpheus, Argonaut. v. 755 finden wir ein Volk der *Ναπάται* in Armenien. Damit werden wir hinübergeleitet zu dem armenischen Namen Npat, Npatakan, der das *Νιφάτης*gebirge bezeichnet und welcher die Quelle für die volksetymologische Umdeutung in das griechische Wort gewesen ist. Denn Npat steht im Armenischen, wie die *Ναπάται* beweisen, für älteres *napat*, dieses aber ist nur der zweite Theil des noch älteren Namens *Apañm napât*, unter welchem der Avesta und später der Bundehesh, das Religionsbuch der Zoroastrier unter den Sassaniden, das Albursgebirge bezeichnet. Der *Apañm napât* nun ist ein mehrdeutiger Name. Der erste Theil ist der Genetiv Pluralis von *ap*, Wasser, der zweite Theil *napât* kann aber sowohl den Enkel (vgl. lat. *nepos*, *nepotis*), als den Nabel (vgl. skt. *nâbhi*, griech. *ὄμφαλος* für **naphalos*) bedeuten. Der *Apañm napât* ist im Avesta derjenige Gott, welcher die Gewässer über die Erde vertheilt, zugleich aber localisirter Bergname für den *Νιφάτης*. Vgl. über diesen *Apañm napât* insbesondere Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. I, 173. 434 und Bd. II, pag. 51—54. Aber der zoroastrische „Sohn der Gewässer" ist selbst nur wieder, in noch älterer Zeit, entsprechend dem *apâm napât* des Veda, der in den Wassern sich bergende, aus den Wassern, das heisst, den Wolken, als Blitzfeuer entspringende Gott Agni (das Blitzfeuer), der die arische Majestät bewahrt und der irdischen Fruchtbarkeit vorsteht. S. Justi, Handb. d. Zendsprache, pag. 166. Aus einer Weiterbildung von

napât, *napt* ging dann der *Neptûnus* der Römer hervor, dessen Wirksamkeit als *Neptunus equester* (s. Preller, Röm. Mythol., pag. 505) ihr Vorbild schon im *Apaṁ napât* des Avesta hatte, wo er den Beinamen *aurvaṭ açpa*, ein schnelles Pferd besitzend, führt. S. Spiegel a. a. O., Bd. II, pag. 52.

Zu Strophe 6.

Der medische Strom ist, wie aus Pseudo-Plutarch De fluviis XX, 1 (ed. Hercher pag. 79) hervorgeht, der Euphrat. Ueber die Gelonen aber herrscht bis zur Stunde ein grosses Missverständniss, welches an der Hand des zu Gebote stehenden historisch-geographischen Materials aufzuklären reichlich lohnen wird. Die gesammte Horazphilologie bezieht nämlich den Namen der Gelonen auf den der *Γελωνοί* des Herodot IV, 108, die, mitten unter den nomadisirenden Budinen hoch oben „am Südfuss des Wolchonskiwaldes" (Cuno, Die Skythen pag. 41) als Ackerbauer ein stilles Stadtleben führten. Sollten sie doch nach Herodot Abkömmlinge von aus den Handelsstädten am Pontus vertriebenen Hellenen sein. Von diesen drohte dem römischen Reich zu Kaiser Augustus Zeit gewiss keine Gefahr und die Beziehung der Geloni auf die im Monumentum Ancyranum erwähnten Skythen und Sarmaten jenseits des Tanaïs, die die Freundschaft des römischen Volkes nachgesucht hätten (*nostram amicitiam petierunt per legatos Bastarnae et Scythae et Sarmatarum cis Tanain fluvium Tanaimque ultra*) ist augenscheinlich vollständig unstichhaltig, da diese Gesandtschaft der entferntesten Skythen am römischen Kaiserhof weiter nichts als eine Ehrengesandtschaft war, nicht anders aufzufassen, als etwa die Gesandtschaft des Chalifen Harun al Raschid an den Hof des Kaisers Karls des Grossen oder des Sultans von Marokko an den deutschen Kaiserhof. Wie sehr solche Ehrengesandtschaften schon im Alterthum Sitte waren, beweist die Nachricht Arrians VII, 15, 4, dass den von Indien nach Babylon zurückgekehrten Alexander zur Herrschaft über Asien beglückwünschten Gesandtschaften der Libyer,

der unteritalischen Bruttier, Lucaner und der Tyrrhener, der Karthager, der europäischen Skythen, der Kelten und Iberer. So mächtig beherrschte schon die phantasievollen Völker des Alterthums die Idee des Weltkaiserthums. Die horazische Stelle mag sich auf Vorgänge beziehen, die ähnlichen Empfindungen der Völker Asiens entsprangen, als Kaiser Augustus die Periode der dem Erdkreis zum Fluch gewordenen Bürgerkriege abschloss und den allgemeinen Weltfrieden zu eröffnen schien. Daher die Nachricht bei Strabon XI, 13, 2 (ed. C. Müller pag. 448, 42—49): *ἀντέχουσι δ' ὅμως καὶ ἀπολαμβάνουσι τὰ ἀφαιρεθέντα, καθάπερ τὴν Συμβάκην ἀπέλαβον παρὰ τῶν Ἀρμενίων, ὑπὸ Ῥωμαίοις γεγονότων, καὶ αὐτοὶ προσεληλύθασι τῇ φιλίᾳ τῇ πρὸς Καίσαρα· θεραπεύουσι δ ἅμα καὶ τοὺς Παρθυαίους.*

Ein Blick auf den in Strophe 6 unleugbar vorhandenen Zusammenhang zwischen dem medischen Strome, der jetzt kleinere Wirbel wälze, und den Gelonen, die jetzt innerhalb der vorgeschriebenen Grenzen auf beschränkteren Gebieten zu Ross herumschweiften, lehrt, dass es sich hier um die Parther (vgl. oben pag. 48 die Stelle aus Virgils Georg. III, 30) handelt, nur dass dieselben von Horaz unter dem Namen der den römischen Grenzen benachbarten Gelonen, dh. der Gelen, die unter dem Namen Kadusier bekannter sind, aufgeführt werden. Die Gelen und die Kadusier waren nach Plinius Hist. Nat. VI, 18, 3 (*Gelae quos Graeci Cadusios appellavere*) ein und derselbe Stamm, wenn sie auch bei Strabon XI, 7, 1 (ed. Müller pag. 436, 7 *Γῆλαι καὶ Καδούσιοι*) neben einander vorkommen. Die Kadusier waren ein gewaltiges Volk. Als Artaeos-Dejokes, der König der Meder, gegen die Kadusier rüstete, bewaffnete dieselben Parsondes, deren König, und besetzte mit 200000 Kämpfern die Eingänge des Landes. So nach den Fragmenten des Nikolaus Damascenus Duncker, Gesch. der Arier[3], pag. 607. Die Kadusier bewohnten die Bergkette des Parachoatras, des nördlichen Albursgebirges. Als Bergbewohner führten sie den Namen Gerrhi von zend.

gairi, skt. *giri*, der Berg. Als solche finden wir sie in des Rufus Avienus Descriptio Orbis Terrar. v. 1213:

sunt illic Atropateni,
Sunt Gerrhi et Mardae.

Die gewöhnlichere Form des Namens ist die zu *l* geschwächte: *Γῆλαι*. Es finden sich aber bei den Alten Stellen genug, aus denen hervorgeht, dass neben diesem einfachern Namen der Bewohner der Talischalpen und Gilans auch der weitergebildete Gelani und Geloni üblich war. Als Gelani kennt sie Ammianus Marcellinus XVII, 5, 1 *cum Chionitis et Gelanis omnium acerrimis bellatoribus.* In den Praepar. Evang. VI, 10, 9 des Eusebius bei Müller in den Fragm. Historic. Graecor. T. V begegnet folgende Schilderung der Weiber der Gelen: *καὶ οὔτε μυρίζονται Γήλισσαι γυναῖκες, οὔθ' ἱμάτια βαπτὰ φοροῦσι, ἀνυπόδητοι δέ εἰσι πᾶσαι,* „weder salben sich die Gelinnen, noch tragen sie farbige Kleider, gehen aber alle barfuss." In der entsprechenden Stelle der Recognitiones des Pseudo-Clemens IX, 22 heissen aber diese Weiber der Gelen: *Gelonum mulieres*, was eine Form Gelon, plur. *Gelones* voraussetzt. Dass es sich aber an dieser Stelle nur um die Gelen handelt, geht hervor aus der entsprechenden Stelle bei Caesarius Quaestiones, wo es heisst: *αἱ Γήλων γυναῖκες*. Nur auf die Gelen wiederum kann Bezug haben, was Sidonius Apollinaris Carm. VII, 235—237 singt:

vincitur illic
cursu Herulus, Chunus iaculis Francusque natatu,
Sauromata clypeo, Salius pede, falce Gelonus.

Jedes der hier aufgeführten Völker wird nach seiner Geschicklichkeit erwähnt. Der Gelone soll in der Handhabung seiner Sichel glänzen. Damit stimmt in der That, was Melgunoff, Die südlichen Ufer des Kaspischen Meers, pag. 27 von den Gelen der Gegenwart berichtet: „Bei den Bewohnern der Provinz Gilän . . . ist es Sitte, eine Sichel mit langem Griffe auf den Schultern zu tragen." Wahrscheinlich ist auch folgende Stelle des Vibius Sequester (ed. Oberlin), pag. 35 (gentes) auf die Gelen zu

beziehen: *Geloni Thraciae, picti corporis parte.* Von Gelonen in Thrakien weiss sonst Niemand. Aber Vibius Sequester, der zum Theil aus sehr alten Quellen geschöpft haben muss, erwähnt Thrakiens mehrfach in dem Zusammenhange, dass es auf das nördliche Atropatene gedeutet werden muss. Sollte das dort ansässige Volk der *Ἄνδριακαι*, die unnöthigerweise in die dort allerdings ebenfalls vorkommenden *Ἀνάριακαι* eingeschmolzen werden, Veranlassung zu dieser Uebertragung des Namens der Thraker auf die Talischalpen gegeben haben? Die Färbung des Körpers würde zu der obigen Stelle des Eusebius stimmen, nach welcher die Frauen der Gelen keine farbigen Kleider tragen, was also Sitte der Männer war, und diese Kleiderfärberei liesse sich ihrerseits wieder erklären aus den über diese Kunst der kaspischen Völker gemachten Angaben Herodots I, 203, Angaben, die noch Eichwald, Reise auf dem Kaspischen Meere, Bd. I, 1, pag. 258 vollauf bestätigt.

3. Eine Guano-Insel im kaspischen Meere.

Der persische Geograph Qazwînî (übers. von Ethé), Bd. I, pag. 261 berichtet in dem Abschnitte „Die Inseln des kaspischen Meeres“: „Dahin gehört 1) diejenige, die der Spanier Abû Hamid selbst mit Augen gesehen hat. Er sagt nämlich: ich habe auf diesem Meere einen Berg von schwarzem Koth ähnlich wie Pech gesehen, der ganz vom Meer umgeben ist. Den Rücken dieses Berges bildet ein langer Spalt, aus dem Wasser hervorkommt, und zugleich mit diesem Wasser kommt noch etwas einer Vierteldrachme von Messing Aehnliches daraus hervor; manchmal ist es auch etwas grösser oder kleiner. Die Leute führen es nach allen Landstrichen hin, um Verwunderung damit zu erregen.“

4. Der kaspische Meerstier oder Ahi budhnya, der Drache der Tiefe.

Schon in meinem Iran und Turan, pag. 66, habe ich die Ansicht ausgesprochen, dass der Ahi budhnya, den Agastya

Rigv. I, 186, 5 verehrt, ursprünglich wohl der Drache der wirklichen Meerestiefe gewesen sei. Denn der Sagartier Agastya erschien uns ethnologisch identisch mit den Meeranwohnern *Σαγαρᾶχαι* des Ptolemaeus an der Ostküste des Kaspischen Meeres, von denen die *Σακάραχοι Σκύθαι* des Lucian in den Makrobiern cap. 15 jedenfalls nicht verschieden sind. Sie wohnten am *ságara* des Rigvedaliedes X, 89, 4 (s. Iran u. Turan pag. 73), dessen Dichter Reṇu sich uns (a. a. O.) als ganz in iranischen Vorstellungen lebend erwiesen hat. Vielleicht vermag uns Qazwînî über diesen Drachen der Tiefe des Kaspischen Meeres aufzuklären.

In seiner Beschreibung der Geschöpfe des Kaspischen Meeres (Bd. I, pag. 263 der Uebersetzung von Ethé) erzählt dieser Perser: „Ferner der gewaltige Drache, gerade wie es schon in dem Abschnitt vom syrischen Meere berichtet ist. Man erzählt nämlich, er erhebe sich aus diesem Meere, ähnlich dem schwarzen Gewölk, während die Leute darauf hinschauen, und einige von ihnen meinen nun, es sei ein schwarzer Wind, der sich auf dem Grund des Meeres bilde und dann aufsteige, wie z. B. der Wirbelwind (oder die Wasserhose), wenn er sich vom Erdboden erhebt, im Wirbel herumkreist, den Staub mit sich fortnimmt und die trockene Erde zerbricht, dann aber sich lang in die Luft ausdehnt, und daher wähnten nun die Leute, es sei ein schwarzer Drache, der aus dem schwarzen Meer oder dem Gewölk, dem Verschwinden des Lichtes und dem sich wechselseitig Hin- und Herjagen des Windes hervorgegangen und sichtbar geworden sei. Andere aber meinen, es sei wirklich ein Thier, das auf dem Grunde des Meeres existire, sehr gross sei und den übigen Thieren des Meeres Schaden zufüge. Dann schicke Gott der Allmächtige ein Gewölk zu ihm, welches dasselbe aus dem Meer herausbrächte und es mit sich forttrüge. Dieses Thier habe die Gestalt einer schwarzen Schlange mit hellem Glanze, deren Schwanz an keinem grossen Gebäude noch an einem Baum vorüberstreife, ohne diese zu demoliren. Manchmal

athme es auch auf und verbrenne dadurch den ganzen Baum. Dann schleudere das Gewölk es zu Gog und Magog hin; diese gehen mit Messern und Dolchen auf dasselbe los, und jeder Einzelne von ihnen schneide sich soviel ab, als er vermöge, zur Nahrung während dieses Jahres."

Weiterhin berichtet dann der Perser (Bd. I, pag. 230) über die Dracheninsel, *ǵezîrat-ettinîn* (im Indischen Ocean). „Das ist eine geräumige, bewohnte Insel mit Bergen und Bäumen, und ihre Castelle sind von einer hohen Mauer umgeben. Auf dieser erschien einst ein gewaltiger Drache, und da kamen die Bewohner dieser Insel hilfeflehend zum Alexander und berichteten, der Drache habe ihre Schafe und Kamele umgebracht, und sie nähmen jeden Tag zwei Stiere für ihn als Zoll, die sie nahe an seinem Platze niederlegten. Dann käme er, einer schwarzen Wolke ähnlich, heran, während seine Augen gleich dem blendenden Blitze erglühten, und Feuer aus seinem Munde hervorgehe, verschlänge die beiden Stiere und kehre dann an seinen Platz zurück. Als Alexander das vernommen, befahl er, die beiden Stiere herbeizubringen. Darauf liess er sie abhäuten, ihre Felle mit Fichtenharz, Schwefel, Kalk und Arsenik vollstopfen und zu diesen Mischungen eiserne Krummhaken thun. Er liess sie darauf beide an jene bekannte Stelle legen, der Drache kam heraus, verschlang sie nach alter Gewohnheit und kehrte an seinen Platz zurück. Da aber entbrannte das Feuer in seinem Bauch, die eisernen Krummhaken hefteten sich in seinen Eingeweiden, und so fiel er todt nieder. Die Leute waren froh über seinen Tod und brachten dem Alexander wunderbare Geschenke dar, unter andern auch ein Thier, ähnlich dem Hasen, von gelber Farbe, *elmi'raǵ* geheissen, mit einem einzigen schwarzen Horn; und jedes wilde Thier, das dieses erblickte, ergriff sofort die Flucht."

Von diesem Drachen des Indischen Oceans heisst es dann (Bd. I, pag. 231) bei Qazwînî noch fernerhin: „Dann ein Thier, das aus dem Wasser emporsteigt und auf das Festland herauf-

kommt, während Feuer aus beiden Nüstern hervorgeht und alles in Brand setzt, was um seinen Weideplatz herum liegt. Erblicken die Leute nun das Land in Brand, so wissen sie, dass es die Weideplätze dieses Thieres sind. So berichtet der Verfasser der *tuḥfat-elgarâîb.*"

Aus den Weideplätzen, die der Drache besucht, folgt, dass es ein Stier war. Und in Stieresgestalt tritt denn auch Ahi budhnya im Veda auf. In jenem Schlummerliede des Vasishṭha Rigv. VII, 55, das schon Aufrecht zusammen mit dem ihm parallelen des Atharvaveda IV, 5 in Webers Indischen Studien (Bd. IV, pag. 340 ff.) besprochen und übersetzt hat, heisst es übereinstimmend:

sahásraçṛīṅgo vṛishabhó ǰaḥ samudrấd udấcarat ||
tená sahasyèná vayám ní ǰanânt svâpayấmasi ||

„Der Stier mit tausend Hörnern, der der Meeresflut entstiegen ist,
mit diesem allgewaltigen versenken wir die Leut' in Schlaf."

Vgl. auch noch Grill, Hundert Lieder des Atharvaveda, pag. 33 und 56. Aufrecht wollte in dem Stier den Mond, Grassmann in seiner Uebersetzung des Rigveda den Sternhimmel erkennen und Grill stimmt letzterer Ansicht ebenfalls bei. Weder das eine, noch das andere ist richtig. Sondern, wie im griechischen Volksglauben die Kinderfresserin Mormolyke oder Mormo der meeranwohnenden Lästrygonen schliesslich dazu dienen musste, die Kinder fürchten zu machen und sie in Schlaf einzumummeln; wie der Mummel auf dem Schwarzwälder Mummelsee oder das Haldenthier in Aarau „bald ein Kalb, bald ein Drache, mit Augen wie Pflugräder und sprühend, wie wenn der Schmied das frisch glühende Eisen hämmert" (Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau, Bd. II, pag. 19, 10), so sind all diese Schreckgestalten und Drachen bald uralte Bilder der dunkeln Seetiefe mit ihren tausendfach aufblitzenden Schaumwogen und Wasserhosen, bald der verheerenden Wucht nächtlich zu wilden Strömen anwachsender Bergbäche.

5. Der Gott Kuvera als ursprünglicher Meeresgott.

In meinem Iran und Turan pag. 199 habe ich den indischen Gott Kuvera mit Kârtikeya und Kârtavîrya aus der Prakrittisirung dieses Namens erklärt, indem ich auch für Kuvera die zendische Prototypform Kshattravairya, den Herrn der Metalle, ansetzte. Für Kârtavîrya und Kârtikeya halte ich meine Erklärung noch aufrecht, für Kuvera jedoch habe ich Näherliegendes gefunden. Ich halte nämlich Kuvera, Kubera für nichts Anderes als für die bis jetzt allerdings noch unbelegte Sanskritform *kûvâra*, *kûpâra*, *akûvâra* für *akûpâra*, m., das Meer. Das Wort ist adjektiv und bedeutet im Rigveda unbegrenzt, in welchem Sinne es Mandala X, 109, 1 als Attribut von *salila*, das Meer, vorkommt. Dann aber bedeutet es schon für sich allein als masculines Substantiv das Meer als „das unendliche". Auf den Meergott passt es vortrefflich, wenn er, der Vorsteher der Geister der Tiefe und des Dunkels, mit Muschel und Lotoskranz dargestellt wird. Als Meergott konnte Kuvera dann sehr leicht der Gott der in der Tiefe verborgenen Schätze werden.

Das adj. *akûpâra*, *akûbâra* erklärt uns aber noch einen andern Namen. In seiner Strabon-Ausgabe (Paris 1877, pag. 1016) giebt uns Car. Müller aus Pseudo-Aethicus (ed. Gronovius) pag. 726 folgenden Bergnamen: *inter Dahas Sacaraucas et Parthyenam mons Ochobaris.* Ich möchte in diesem Bergnamen ein *akûbâra* erblicken.

6. Ueber den historisch-geographischen und ethisch-kosmogonischen Gehalt des brahmanischen Mythus von der Quirlung des Milchmeers.

Das indische Epos erzählt in verschiedener Ausdehnung und poetischer Ausschmückung, deren hauptsächlichste Formen vom vergleichend mythologischen Standpunkt aus auf ihren ursprüng-

lichen Sinn Kuhn in seiner unerschöpflich reichen Abhandlung über Die Herabkunft des Feuers und des himmlischen Göttertranks pag. 247—253 besprochen hat. Uns beschäftigt hier weder das Amrita oder der Soma als ursprüngliche Personification der Fruchtbarkeit verleihenden himmlischen Wolkengewässer, noch die Göttin der Anmuth, Çrî oder Lakshmî, die Verkörperung der Morgenröthe, noch der himmlische Heilgott Dhanvantari als Regenbogengott. Sondern es soll vielmehr versucht werden, einestheils die Localisirung dieses altindischen Mythus auf dem Tummelplatz der vedischen Urzeit aufzufinden, andererseits die bisher ihrem ethisch-kosmogonischen Sinne nach unerkannten Produkte der Quirlung auf ihren poetischen Gehalt hin zurückzudeuten. Wir folgen der übersichtlichen Darstellung Kuhns nach der Fassung des Mythus im Râmâyana, werden uns aber auch der Darstellung des Mahâbhârata, wie sie uns Gildemeister in der zweiten Ausgabe von Lassens Anthologia Sanscrita giebt, zur Aufhellung des Amritamanthanam bedienen.

Die Söhne der Diti und Aditi beriethen sich mit einander, wie sie alterlos und unsterblich werden könnten und kamen zu dem Entschlusse, das Milchmeer zu buttern, damit sie den dies bewirkenden Saft erhielten. Sie nahmen darauf den Berg Mandara als Butterstock und die Schlange Vâsuki als Strick. Nachdem sie mit diesen Werkzeugen das Milchmeer tausend Jahre lang gequirlt hatten, begannen die Köpfe der Schlange das Gift Hâlâhala auszuspeien und in das Gestein zu beissen. Das Gift war gewaltig stark und wie Feuer, sodass es die ganze Welt nebst Göttern, Asuras und Menschen versengte, weshalb Çiva, auf Bitten der Götter, dasselbe verschlang. Dann butterten die Götter weiter, aber der Berg Mandara versank in die Unterwelt hinab, sodass sie ihre Arbeit einstellen mussten. Da verwandelte sich Vishnu in eine Schildkröte, nahm den Berg auf den Rücken, packte den Gipfel desselben mit der Hand und quirlte nun selbst. Da erhob sich nach wieder tausendjähriger Arbeit aus dem Milchmeer der Heilgott Dhanvantari mit

Stab und Krug, dann die Wassernymphen, die Apsarasen, welche weder von den Devas noch von den Dämonen, den Dânavas, für sich in Anspruch genommen wurden, sodass sie fürderhin für Jedermann zugänglich waren, dann erhob sich Surâ, Varuna's Tochter, die Göttin der berauschenden Getränke, welche die Götter für sich nahmen, dann das gewaltig aufwiehernde Donnerross Uccaiḥçravas, ferner der Edelstein Kaustubha, dann der Gott Soma, endlich nach langer Zeit die Göttin Çrî in erster Jugendblüthe mit köstlichem Schmuck angethan, die sich an den Busen Vishnus wirft. Schliesslich nach abermaliger Umdrehung des Mandara kommt zuletzt auch das Unsterblichkeit verleihende Amṛita hervor, über dessen Besitz sich sofort ein Kampf zwischen den Göttern und Asuren erhebt, in welchem die Götter siegen und das Amṛita mit Vishnu's Hülfe erlangen.

Nach der Darstellung des Mahâbhârata entsteht durch das Umdrehen des Weltberges Mandara ein Feuer, das alle Bäume auf ihm ergreift und den Berg umhüllt wie Blitze die dunkle Wolke. Das Feuer löscht dann Indra mit Wolkenwasser, nun fliessen alle Säfte der gewaltigen Bäume und Pflanzen ins Meer und aus seinem, so mit den trefflichsten Säften gemischten Wasser, welches zu Butter gerinnt, erhebt sich endlich, nach neuer Quirlung, der hunderttausendstrahlige Kaltstrahler Soma als Mond, darauf Çrî mit weissem Gewande, dann die Surâdevî, ein weisses Ross, der himmlische Edelstein Kaustubha und dann kommt Dhanvantari hervor, einen weissen Krug haltend, in dem sich das Amṛita befindet. Dann erscheint noch der grosse Elephant des Indra, Airâvaṇa und das gewaltige Gift *Kâlakûṭa*, welches Çiva auf Befehl des Brahman zum Heil der Welt verschlingt. Dann folgt auch hier ein Kampf um das Amṛita, in welchem die Götter über die Asuren durch List siegen. S. Kuhn a. a. O., pag. 248—249. Nach den Purânas entsteht bei der Quirlung auch noch die Kuh Surabhi, Wohlgeruch und der Götterbaum Parijâta.

Der Elephant Airâvana ist, wie Kuhn a. a. O., pag. 251 beweist, nur wieder eine andere Form des Rosses Uccaiḥçravas, des Pegasus, und bedeutet das im Gewitter aufwiehernde Blitz- und Donnerross, weshalb es weiss ist. Den Dhanvantari deutet Kuhn a. a. O., pag. 252 mit Recht auf den Regenbogen, wagt aber nicht, den Namen aufzuklären, ausser dass er in Dhanvan das Sanskritwort *dhanvan*, Bogen, wiedererkennt. Ich möchte in *-tari* ein ursprüngliches *dharin*, tragend, erblicken, welches ich in einer ähnlichen Form *-tara* für *-dhara* auch in dem bis jetzt nicht erklärten Beinamen des Çambara Rigv. IV, 30, 14 Kaulitará vermuthe, dessen ersten Theil ich mit griech. *καυλίς*, die Keule, zusammenstelle, sodass also Kaulitará den „Keulenträger" bezeichnen würde.

Zweifellos ist dieser schon als rein poetische Erzählung grandios gedachte Mythus ursprünglich nichts anderes als eine mythologische Darstellung der Entstehung des Blitzfeuers und des befruchtenden Regennasses durch die vom Naturmenschen zur irdischen Feuererzeugung geübte Umdrehung leicht Feuer fangender Quirlhölzer, deren Bewegung zugleich übereinstimmt mit der Drehung des Butterstockes. Allein ebenso gewiss sind bei der Localisirung dieses uralten Gewittermythus in den ältesten Wohnsitzen der Sanskrit-Arier geographische Begriffe und Namen mit in den Mythus verflochten worden, die sich an der Hand historisch-geographischer Forschung wieder erkennen lassen müssen. Auch ist ebensowenig zu bestreiten, dass, wie sich in die kosmogonischen Mythen der Griechen beim ersten Aufflackern philosophischer Speculation ethisch-aesthetische Begriffe, wie Eros und Mnemosyne oder, wie im Pandoramythus, die Hoffnung, eingeflochten haben, dies in dem brahmanischen Schöpfungsmythus vom Amritamanthanam geschehen ist.

Die Schönheit als Çri, Anmuth, erklärt sich von selbst, ebenso die Kuh Surabhi, der Wohlgeruch. Aus welchem Grunde die Bewohner Irans, also auch die Sanskrit-Arier des Veda, grosse Stücke auf dieser aesthetischen Tugend hielten,

habe ich nachgewiesen in meinem Iran und Turan pag. 21—25. Schwieriger und bis jetzt völlig unerkannt sind die beiden Namen *Hâlâhala* und *Kâlakûṭa* für das Weltgift, dann das Kleinod *Kaustubha* und der Götterbaum *Parijâta*.

Ich fasse zunächst die beiden Namen des Weltgifts ins Auge. In *Hâlâhala*, wofür auch *Halâhala*, *Hâlahala*, *Hâlahâla* vorkommt, erblicke ich ein prâkritisirtes *bhârahara* oder *bhârahâra*, das nachgewiesenermassen (s. Petersb. Sktwb. Bd. V, pag. 253) „lasttragend, Lastträger" bedeutet. Ebenso gut konnte es als Substantiv das Lasttragen, also die Mühsal und Noth der Arbeit bedeuten, über welche Hesiod in den Werken und Tagen seufzt. Wenn nach dem Petersb. Sanskritwb. *Hâlâhala* eine bestimmte Giftpflanze bezeichnet, welche im Himâlaya in Kishkindha und am Meer in Konkana wachsen soll, oder Branntwein (als fem. auf *î*), so sind das nur spätere, den allgemeinen Begriff Gift localisirende und ins real Irdische übertragene Deutungen spätester Zeit.

Nach der Auffassung des Mahâbhârata ist dieses Weltgift vielmehr der *Kâlakûṭa*, das wir ganz wörtlich als den Trug und Wahn der Zeit zu übersetzen haben. Schon zwei philosophische Hymnen des Atharvaveda (XIX, 54 u. 55) verherrlichen *Kâla*, die Zeit, im Sinne des allgewaltigen Schicksals, vor welchem alle Realität des Seins und Strebens sich in leeren Wahn auflöst. Die spätere Philosophie des Brahmanismus und Buddhismus findet nicht Worte genug, um den schädlichen Wahn, als habe die Zeit überhaupt ein Sein, als sei sie etwas anderes denn Mâyâ, eine bestrickende Fata Morgana, zu bekämpfen, und so nennt auch das Mahâbhârata die Dreiwelt durch sie bethört (*trailokyam mohitam*). Desshalb muss Çiva, als der Gott der ewigen Auflösung, dieses die Welt immer wieder neuschaffende Gift, den Wahn des Weltgeschehens, verschlingen. Wir begreifen nunmehr auch, warum es der Brahmanismus weder zum Begriff der Geschichtsentwickelung, noch zur Kunst der Geschichtsschreibung gebracht hat. Der Brahmanismus verabscheut den Begriff der Geschichte als das kosmogonische Weltgift.

Diesen beiden Giften gegenüber stehen nun die zwei herrlichen Dinge *Kaustubha* und *Parijâta*. Das „Kleinod von himmlischem Glanze" (*maṇir divyaḥ*), das „strahlenwerfend" (*marîcivikaca*) auf Vishnus Brust prangt, ist nach meiner Ansicht nichts Anderes, aber auch nichts Geringeres als **kavi-stubha*, als „Sängerruhm", als poetische Verherrlichung, dessen unschätzbaren Werth schon die Rishis des Veda so hoch preisen, dass *kavipraçasta* „von den Sängern gepriesen" zu sein, das gefeiertste Ideal indischen Lebensbedürfnisses ist, wie denn auch *çrávas* Ruhm, im Veda geradezu Speise bedeutet.

Der himmlische Götterbaum *Parijâta* ist kaum etwas anderes als das schon im Atharvaveda begegnende Subst. fem. *parijâ*, „der Ort der Entstehung", also die Heimat. Die Heimatsliebe aber ist der Götterbaum, in welchem nach indischer Weltauffassung die Welt beruht, und wir wissen, dass diese Heimatsliebe der Inder schliesslich soweit rechtskräftige Gestalt angenommen hat, dass das Verlassen der Heimat, d. h. Indiens, mit Ausstossung aus der Kaste, dem schrecklichsten, was dem brahmanischen Inder begegnen kann, bestraft wird.

Nun haben wir uns aber nach dem irdischen Schauplatze der Quirlung des Milchmeers umzusehen.

Schon oben bei Besprechung des Weltgiftes Hâlâhala war zu bemerken, wie die spätere Zeit, als die Sanskrit-Arier in Indien den Zusammenhang mit ihren Stammsitzen aus dem Gedächtnisse verloren hatten, die nicht mehr verstandenen Namen der Urzeit in Indien localisirte. Aber schon in den Stammsitzen selbst hatten die Sanskrit-Arier ihre alten Naturmythen an die Gebirge, Flüsse, Städte und Orte ihres Aufenthalts geknüpft, ähnlich wie die Zend-Arier mit ihren Helden Traetaona-Fredun und Rustem oder die weitest vorgeschobenen West-Arier, die Griechen, im Westen Asiens ihren Perseus oder Jason oder irgend einen der andern Heroen mit der Geschichte und Geographie ihres Stammes in Verbindung brachten.

So erblickten denn die Sanskrit-Arier frühzeitigst ihr

Milchmeer (*kshîrasamudra, kshîroda*), das ursprünglich nur das himmlische, Fruchtbarkeit der Weidefluren, Milch und Honig hervorbringende Wolkenmeer gewesen war, nunmehr in dem durch sein süsses Küstenwasser ihnen auffallenden Kaspischen Meere. S. darüber schon mein Iran und Turan, pag. 7—8. Es wird über die dort gefundene Identität zwischen dem Milchmeer und dem Kaspischen Meer insbesondere aus dem Epos noch reiches Material zusammengestellt werden können. War aber der *kshîroda*, von welchem allerdings im Veda noch keine Spur zu finden ist, das Kaspische Meer, das, wie ich in Iran u. Turan, pag. 5—6, gezeigt, im Rigveda mehrfach zum Vorschein kommt, so wird wohl auch der Weltberg Mandara in der Nähe des Kaspischen Meeres gesucht werden müssen. Auch der Mandara war, wie Kuhn a. a. O. pag. 16, bewiesen hat, ursprünglich nur der Manthara gewesen, der mit dem Namen des Dreh- und Quirlholzes *maṇḍala* wurzelhaft identisch ist. Aber der einstige Wolkenberg Manthara war mehr und mehr zum riesigen Weltberg Mandara geworden und für diesen blieb keine andere Wahl als der Bergriese Demavend, der spätere منزری Manzeri, Mantheri der arabischen Geographen, der dann auch an das Ende der bekannten indischen Welt, an die Palkstrasse, verlegt wurde. Vgl. darüber Justi, Beiträge zur alt. Geogr. Persiens II, pag. 4.

Die Schlange Vâsuki, die den Weltberg Mandara, das Quirlholz, als Quirlstrick umschlingt, kann alsdann nichts anderes als der Oxus sein, Schlangen und Drachen sind in allen Mythologien Symbole von Flüssen und Gewässern. Ohnediess führte der Oxus auch den Namen Vasu, später Veh (s. Justi a. a. O. I, 9; 13. 18. II, 14; 19). Möglich, dass Vâsuki nichts als die sanskritisirte Form von *Vakshi, wofür wohl auch *Vaski gesprochen wurde, darstellt, insofern nach Massgabe von Virgils Oaxes für Oxus Eclog. I, 65 und des im Etymologicon Magnum dafür stehenden *Οᾶξις*, neben Vakshu (s. Abschn. V, N. 5), auch die Nebenform Vakshi vorgekommen sein muss. S. auch

Voss in den Anmm. zu seiner Uebersetzung des Virgil (2. Aufl., Bd. I (Altona 1830), pag. 29. Der Oxus konnte um so besser als der zur Quirlung des Weltberges Mandara-Demavend dienende Quirlstrick aufgefasst werden, als er, wie bekannt, in alter Zeit in einem gewaltigen, recht wohl an Schlangenwindung erinnernden Bogen nördlich vom Demavend in das Kaspische Meer einmündete, das damals mit seiner südöstlichen Bucht noch bedeutend tiefer landeinwärts flutete als heutzutage, sodass der Oxus gleichsam wie eine Schlange oder wie ein Quirlstrick den gleichsam mitten im Meere stehenden Demavend zu umschlingen schien.

Ueberblicken wir nun noch einmal den so localisirten Mythus von der Quirlung des Milchmeeres, so müssen wir uns gestehen, dass an Durchsichtigkeit seines naturmythischen Gehalts, als einer plastischen Darstellung des das fruchtbare Regennass producirenden Gewittervorgangs, mehr noch aber an Colossalität der geographischen Deutung der Umrührung des Oceans, vor allem aus aber an poetisch-philosophischer Erhabenheit der Vorstellung von der Entstehung des Ideals der Schönheit, des Nachruhms und der Unsterblichkeit durch Ueberwindung der Weltgifte Mühsal und Zeitwahn vermittelst der Heimatsliebe, keine Mythologie der Welt etwas Gigantischeres aufzuweisen hat, als die Inder in ihrem Amritamanthanam geschaffen haben. Es wäre dieser Mythus ein poetischer Vorwurf, der nur der Gestaltungskraft und des Sehergeistes eines noch kommenden Aeschylus, Shakespeares oder Goethes bedürfte, um das Höchste, dessen die philosophisch vorschauende Phantasie fähig ist, mit dem Seelenergreifendsten und zugleich anmuthigst Bestrickenden zu einem Weltgemälde der Zukunft umzudichten.

7. Die Ruma des Rigveda und die *Ρυμμικοί* des Ptolemaeus.

Die Ruma begegnen im Rigveda und der ganzen Sanskritliteratur nur an der einen Stelle des Kânvahymnus in Maṇḍala VIII, 4, 2, vorausgesetzt, dass, wie in der Strophe 1 der Locativ singu-

laris *Ânavé* und *Turvâçe* nur im Sinne von Völkernamen aufgefasst werden können, so auch in Strophe 2 Rume als Völkername übersetzt werden darf. Ihre geographische Lage würde zu der der Turvaça stimmen, die wir (s. Iran u. Turan pag. 39—41) im alten Partherlande gefunden hatten, wohin ursprünglich auch die Anu, die wir später in Areia treffen (s. a. a. O., pag. 51), gehört haben. Die Rumas sind die Ἐρύμμοι des Ptol. VI, 14, 10, wofür auch die Lesart Ῥύμμιοι vorkommt, die *Rhymmici*, die Plinius Hist. Nat. VI, 17, 50 so aufführt: *Sacae, Massagetae, Dahae, Essedones, Ariacae, Rhymmici, Paesicae, Amardi, Histi* etc. Sie wohnten an dem von Ptol. VI, 14, 2; 4 erwähnten Fluss Ῥυμμός oder Ῥυμός, der auf den Ῥύμμικα ὄρη nach Ptol. a. a. O. in Scythia intra Imaum entspringt, und ins Kaspische Meer fällt. Wahrscheinlich mit diesen *Rhymmici* stammverwandt sind die *Rhymozoli* an der Mäotis bei Plin., Hist. Nat., VI, 7, 7.

8. Alalâ, das Kriegsgeschrei der Arier des Veda, der Armenier und der Griechen.

Im Rigvedahymnus IV, 18 von der Schenkelgeburt des Vâmadeva brechen V. 6 die Bäche über den Sieg des Indra und ihre Befreiung von der Einschnürung durch den winterlichen Regenfeind Vṛitra in den Freudenruf aus: *alalâ!* Der Commentator Sâyaṇa erklärt V. 7 diesen Lobruf ausdrücklich als *marutvatîyaçastre prayujyamânâni marutstotro marudgaṇa ity âdîn indrastuti pratipâdakâni kânicit padâni nivicchabdenocyante*, als die Verherrlichung Indra's bezweckende, ursprünglich durch die Maruts, die den Indra begleitenden Sturmdämonen ausgestossene, dann aber durch den Hotarpriester bei der zur Mittagszeit stattfindenden Marutvatîya-Soma-Spende recitirte Rufe. Der Lobruf *alalâ* gehörte demnach als *nivid* der uralten, traditionellen Liturgie an und ist deshalb nicht, wie Böhtlingk-Roth im Petersburger Sanskritwörterbuch (Bd. I, pag. 459) thun, als allgemeinste ono-

matopoetische Aeusserung der Munterkeit, sondern als völlig individuelle, wahrscheinlich gar nicht onomatopoetische, sondern wurzelhaft bedeutungsvolle, gottesdienstliche Formel zu fassen. Da dieselbe nur an obiger Stelle und sonst in der gesammten Sanskritliteratur nicht wieder vorkommt, so steigt der Werth der Ueberlieferung derselben aus dem Nebelgrauen der ältesten Periode der vorindischen Geschichte der Sanskrit-Arier um so höher, je wichtigere Perspectiven sie uns eröffnet in den historisch-geographischen und rituellen Zusammenhang der vedischen Sanskrit-Arier mit den verwandten Arierstämmen Vorderasiens.

Von höchstem Belang ist das Vorkommen dieser Ritualformel bei den Armeniern. Bei den Zend-Iraniern hat dieselbe sicherlich auch bestanden, ist uns aber in dem geringen Bruchtheil, der von der einst riesigen Literatur der Zarathustrier auf uns gekommen ist, nicht überliefert worden. Ob nicht vielleicht das Kriegsgeschrei der Saracenen: *Allah,* ursprünglich nur die von den Persern auf die Araber übergegangene und dann von diesen auf *Allah* bezogene Formel *alalâ* gewesen ist?

Im Armenischen bezeichnet, nach Lagarde's Armenischen Studien pag. 7, No. 50, *alalak* ἀλάλαγμα, ferner *ałałá* und *ałałagí*, wofür die Quellenstellen a. a. O.

Reicher ist die Ueberlieferung der Südwest-Arier, der Griechen, wo wir die Formel zunächst als Kriegsgeschrei treffen und zwar bei dem Stolz der Dorier, bei Pindar. Vgl. Isthmien VI, 15: ἦ ὅτε καρτερῶς Ἄδραστον, ἀλαλᾶς ἀμπέμψαι ὄρφανον, war es „als du den Adrastos weit weg vom Kriegsgeschrei sandtest heim"? Nemeen III, 105: ὄφρα θαλασσίαις ἀνέμων ῥιπαῖσι πεμφθεὶς ὑπὸ Τροΐαν δορίκτυπτον ἀλαλὰν Λυκίων τε προσμένοι καὶ Φρυγῶν Δαρδάνων τε „dass er, entsandt vom pfeifenden Meersturm hin gen Troja, sich in dem Gerassel der Speere und in der Lykier und Phryger und Dardaner Kriegsgeschrei halte tapfer". In einem Fragment Pindars, das uns Plutarch in seiner Schrift vom Ruhme der Athener, cap. 7 (in der Pindarausgabe von Boeckh, T. II, 2, pag. 668) erhalten hat, ist die

Formel sogar personificirt. *Κλῦθ', Ἀλαλὰ, Πολέμου θύγατερ* „hör', Alalâ, du Tochter des Kriegs!"

Die Formel lautete auch *ἐλελεῦ* und Suidas bemerkt: *Ἐλελεῦ· ἐπίφθεγμα πολεμικὸν τὸ ἐλελεῦ. Καὶ γὰρ οἱ προσιόντες εἰς πόλεμον τὸ ἐλελεῦ ἐπεφώνουν μετά τινος ἐμμελοῦς κινήσεως.* Der Kriegsruf *ἐλελεῦ* wurde demnach beim Ausrücken als Marschmelodie gesungen, die natürlich nur anapästischen Rhythmus haben konnte und deshalb ein Ausdruck freudiggehobener Stimmung war. So berichtet uns Xenophon in der Anabasis I, 8, 18, dass die Griechen mit ihrem Kriegsgeschrei *Eleleu, Eleleu* in der Schlacht von Kunaxa die Perser in die Flucht schlugen: *Καὶ ἅμα ἐφθέγξαντο πάντες, οἱόνπερ τῷ Ἐνναλίῳ ἐλελίζουσι, καὶ πάντες δὲ ἔθεον κ.τ.λ.*

Als Ausdruck überschwänglicher Festfreude begegnet uns die Formel *ἀλαλά* dann fernerhin in den dionysischen Mysterien in einem Pindarliede bei Plutarch in seiner Abhandlung zur Vertheidigung der Orakel: *Μανίαι τ' ἀλαλαί τ' ὀρινομένων ῥιψαύχενι σὺν κλόνῳ* „Ausbrüche der Raselust und Alalârufe der Aufgeregten, mit Schütteln des Nackens". S. Welcker, Griech. Götterlehre, Bd. I, pag. 630, Anm. 167. Die für die Dionysien wichtige Stelle Plutarchs, aus welcher dieses Pindarfragment entnommen ist, wird uns sofort noch mehr beschäftigen. Philostratus der Jüngere bemerkt in seinen Bilderbeschreibungen I, 18 unter Pentheus von den diesen verfolgenden Bachantinnen: *εἴποις δ' ἄν ὡς καὶ ἀλαλάζουσιν, οὕτως εὔιον αὐταῖς τὸ ἆσθμα* „man möchte meinen, sie riefen *ἀλαλά*, so bacchisch wild ist ihr Athem." Bei Ovid in den Metamorphosen IV, 15 heisst Bacchus von diesen wilden Freuderufen geradezu Eleleus: *Nyctelíusque, Eleleusque parens, et Jacchus et Evan.* Und die Bacchantinnen *Eleleides*, Ovid Heroid. IV, 47: *Nunc feror, ut Bacchi furiis Eleleides actae.* Da Dionysos und Apollon von Ursprung aus wesensverwandt sind und vielfach als Einheit vorkommen, so führt Apollon bei Macrobius in den Saturnalien I, 17 auch selber den Namen *Eleleus*: Apollo *Ἐλελεύς appellatur ἀπὸ τοῦ ἐλίττεσθαι περὶ τὴν γῆν.*

Die Erklärung des Macrobius ist natürlich phantastisch. Den wahren Grund der Benennung erfahren wir aber durch die Notiz des Hesychius: *Ἐλελεῦ ἐπιφώνημα πολεμικόν, οἱ δὲ προαναφώνησις παιανισμοῦ.* Bevor Apollon bei der Tödtung des Drachen Python das Siegeslied, den Paean, sang, hatte er das Kriegsgeschrei *ἐλελεῦ* angestimmt, wesshalb ihm dann von seinen Verehrern selbst der Eleleuruf entgegengesungen wurde, von dem er, wie Dionysos, den Namen Eleleus erhielt.

Aber der freudige Ausruf *ἀλαλά ἀλαλά, ἐλελεῦ ἐλελεῦ* ist nicht allein für das Kriegsgeschrei und bacchisch-apollinische Festanlässe bezeugt, sondern kehrt auch als freudiges Triumphgeschrei wohlbezeugt bei der Geburt des pythischen Apollon und der Athene wieder. Als die Göttermutter Leto auf Delos den pythischen Apollon gebar (Hymnus in Apoll. Del. ed. Baumeister v. 118—120), da lächelte unter die Kreisenden die Erde, heraus sprang er ans Licht, alle Göttinnen aber riefen freudig *ὀλολοί*:

μείδησε δὲ γαῖ' ὑπένερθεν·
ἐκ δ' ἔθορε πρὸ φόωςδε· θεαὶ δ' ὀλόλυξαν ἅπασαι.

Und als es, wie Pindar im siebenten Hymnus seiner Olympien (ed. Bergk v. 65—71) singt, der Kunst des Hephaistos gelungen war, mit erzgetriebenem Beil das Haupt des Vaters Zeus zu öffnen, da sprang Athene daraus empor, mit übermächtigem Ruf *ἀλαλᾶ* anstimmend:

ἀνίχ' Ἁφαίστου τέχναισιν
χαλκελάτῳ πελέκει πατέρος Ἀθηναίαν κορυφὰν κατ' ἄκραν
ἀνορούσαις' ἀλάλαξεν ὑπερμάχει βοᾷ.

Auch bei Kallimachus Del. v. 256 ist das heilige Lied der Geburtsgöttin Eileithyia (*Εἰλειθυίης ἱερὸν μέλος*) die *ὀλολυγή*. S. Preller, Griech. Mythol.[2], Bd. I, pag. 402. Hiemit sind wir wieder bei dem Ausgangspunkt unserer Untersuchung angelangt, bei dem Freudengeschrei *Alalâ*, welches die Nymphen, d. h. die Flüsse (*nadyas* oder *âpas*) bei der Geburt des Vâmadeva-Indra in Rigv. IV, 18, 6 anstimmen.

Wenn wir uns nun die Frage vorlegen: wie gelangte der Ruf *alalâ* dazu, sowohl bei den ältesten Sanskrit-Ariern des Rigveda, als auch bei den Armeniern, insbesondere aber bei den Griechen, als der freudige Aufschrei der Nymphen bei der Geburt eines Gottes, sowie bei der Feier des Dionysos, sodann aber wie schon im Rigvedaliede IV, 18, bei der Erlegung des menschenfeindlichen Gewitterdrachen und endlich bei der Eröffnung der Schlacht liturgisch traditionelle Geltung zu erhalten, so ergiebt sich uns als letzter Hintergrund dieser Entwickelung das Resultat: der Freudenschrei *Alalâ* war der Weiheruf bei der Opferhandlung. So weiss auch noch Eustathius, der Commentator Homers, dass es ein heiliger Brauch war, *ὀλολοί* zu rufen, wenn das Opferthier geschlagen wurde. Man wollte damit ein günstiges Omen erflehen. Dem frommen Sinne des indogermanischen Alterthums war die Zeugung und die Geburt, vor allem aus aber die Schlacht, die Darbringung eines Opfers, worüber insbesondere Kuhns Herabkunft des Feuers und des himmlischen Göttertranks, sowie auch Schwartz, Ursprung der Mythologie zu vergleichen. Rief man beim Opfer *alalâ*, *eleleu, ololoi*, so verstand es sich von selbst, dass die der Geburt beiwohnenden Frauen, gleichsam als Opferchor, bei dem Erscheinen des Kindes, das gleichsam als das Produkt der heiligen Opferhandlung des Gebärens, respective der Zeugung, galt, ebenfalls in das heilvolle Freudengeschrei *alalâ*, *eleleu*, *ololoi* ausbrachen, wie dies bei der Geburt des pythischen Apollon auf Delos oder bei der Geburt der Athene geschah.

Es ist nun noch die Hauptfrage zu beantworten: wie gelangte der Freudenschrei *alalâ* sowohl zu ritueller Geltung in der Dionysosfeier und den mit dieser engverwandten Mysterien, als dann insbesondere zu der Würde, der stereotype Schlachtruf der Griehen zu werden? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir zunächst auf die älteste uns in der griechischen Literatur, freilich nicht in der Kunst, erhaltene Quelle, auf Homer zurückgehen. Da ist es denn sehr merkwürdig, dass wir den Freudenschrei *ὀλολοί*, die *ὀλολυγή* nur in der Odyssee, in der

Ilias aber noch mit keiner Sylbe auch nur angedeutet, vorfinden. Der Schrei wird in der Odyssee überall nur von Frauen ausgestossen und zwar ausnahmslos bei Opferhandlungen. In Gesang IV, 759 zieht Penelope reine Gewänder an, schüttet dann v. 761 der Athene aus einem Körbchen heilige Gerstenkörner dar und spricht zu der Göttin das Gebet: „Höre mich, Göttin Atrytone, wenn dir jemals Odysseus fette Rinds- oder Schafskeulen verbrannt hat [hier wird gleichsam das Opfer wiederholt], so gedenke heute dessen und rette meinen Sohn, die Freier aber, die übermüthigen, halte fern von mir!" Sprachs und rief *ὀλολοί*, die Göttin ober erhörte ihr Flehn. v. 767: *ὡς εἰποῦσ' ὀλόλυξε, θεὰ δὲ οἱ ἔκλυεν ἀρῆς.* Im Gesang III, 444 bringt der reisige Nestor der Göttin Athene Gerstenschrot (*οὐλοχύτας* wie in der vorhergehenden Stelle) dar, dann aber opfert Thrasymedes, Nestors Sohn, mit einem Beil einen Stier, worauf die Töchter, die Schwiegertöchter und die Mutter Eurydike das *ololoi*-Geschrei erheben:

αὐτὰρ ἐπεί ῥ' εὔξαντο καὶ οὐλοχύτας προβάλοντο,
αὐτίκα Νέστορος υἱὸς ὑπέρθυμος Θρασυμήδης
ἤλασεν ἄγχι στάς· πέλεκυς δ' ἀπέκοψε τένοντας
αὐχενίους, λῦσεν δὲ βοὸς μένος. αἱ δ' ὀλόλυξαν
θυγατέρες τε νυοί τε καὶ αἰδοίη παράκοιτις
Νέστορος, Εὐρυδίκη πρέσβα Κλυμένοιο θυγατρῶν.

Im Gesang XXII schreit die Amme Eurykleia, von Odysseus in den mit den Leichen der Freier gefüllten Saal gerufen, Angesichts der gleichsam als geschlachtete Opferthiere herumliegenden Leichname, *ὀλολοί*, Odysseus verbietet es ihr aber, indem er sagt, sie möge an sich halten, es sei nicht heiliger Brauch, vor getödteten Männern Dankgebete zu sprechen. V. 407—415:

ἦ δ' ὡς οὖν νέκυάς τε καὶ ἄσπετον εἴσιδεν αἷμα,
ἴθυσέν ῥ' ὀλολύξαι, ἐπεὶ μέγα εἴσιδεν ἔργον·
ἀλλ' Ὀδυσεὺς κατέρυκε καὶ ἔσχεθεν ἱεμένην περ,
καὶ μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·

„ἐν θυμῷ, γρηῦ, χαῖρε, καὶ ἴσχεο μηδ' ὀλόλυζε·
οὐχ ὁσιὴ κταμένοισιν ἐπ' ἀνδράσιν εὐχετάασθαι.
τούσδε δὲ μοῖρ' ἐδάμασσε θεῶν καὶ σχέτλια ἔργα·"

Die ehrwürdige Amme folgte freilich altem Brauch (ὁσιή), als sie vor Freude über das gleichsam glücklich dargebrachte Opfer der Feinde ihres Hauses in den Freudenschrei ὀλολοί ausbrechen wollte, aus Odysseus aber spricht die höhere Cultur der damaligen neueren Zeit, die vor dem heiligen Brauch der Alten zurückschauderte.

Nachdem sich uns so die ὀλολυγή als das weihevolle Dankgebet beim Opfer herausgestellt hat, begreifen wir nun auch den Ruf ἀλαλά, ἐλελεῦ, ὀλολοί im bacchischen Festtaumel. Derselbe war ja selbst nichts anderes als ein dem Dionysos dargebrachtes Opfer eines Stieres, der zerrissen und roh verzehrt wurde, wozu dann, wie in den oben citirten Odysseestellen, der heilige Freudenschrei als Dankgebet erhoben wurde. So schildern uns Plutarch und Clemens Alexandrinus die dionysischen Mysterien. Plutarch in seiner Vertheidigung der Orakel, cap. 13: περὶ μὲν οὖν τῶν μυστικῶν — εὔστομα κείσθω καθ'. Ἡρόδοτον. ἑορτὰς δὲ καὶ θυσίας ὥσπερ ἡμέρας ἀποφράδας καὶ σκυθρωπάς, ἐν αἷς ὠμοφαγίαι καὶ διασπασμοί, νηστεῖαί τε καὶ κοπετοί, πολλαχοῦ δὲ πάλιν αἰσχρολογίαι τοῖς ἱεροῖς μανίαι τε ἀλαλαί τε ὀρινόμεναι ῥιψαύχενι σὺν κλόνῳ. Und so auch Clemens Alexandrinus, Protrept. II, 12: Διόννσον μαινόλην ὀργιάζουσι Βάκχοι ὠμοφαγίᾳ τὴν ἱερομανίαν (lies — ηνίαν das Fest) ἄγοντες τὰς κρεανομίας τῶν φόνων, ἀνεστεμμένοι τοῖς ἄφεσιν, ἐπολολύζοντες Εὐάν· S. Welcker, Griech. Götterlehre, Bd. II, pag. 630, Anm. 167.

Nunmehr wird durch die vorhergehende Untersuchung sich auch der Grund herausgestellt haben, wesshalb der Freudenschrei *âlalâ*, *eleleu* auch in der Schlacht angestimmt wurde. Die Schlacht galt in älterer Zeit als ein den Göttern dargebrachtes Weiheopfer und Freudenfest, welches bei den Sanskrit-Ariern des Veda mit einem Soma-Trinkgelage eingeleitet wurde, sodass

dann die Schlacht selber, wie ich in meinem Iran und Turan pag. 205 angedeutet, die „Götterbewirthung“ (*devávîti*) genannt wurde. So gewiss auch bei den ältesten Griechen. Die Kreter und die Spartaner, also beides Dorier, die, wie die Spartaner insbesondere, mit bewunderungswürdiger Zähigkeit die Bräuche der längst verschollenen indogermanischen Urzeit in Uebung erhielten, pflegten vor der Schlacht dem Eros zu opfern, bei den Kretern geschah dies durch die Schönsten unter den Bürgern. Rink, Religion der Hellenen, Bd. II, pag. 514, nach Athenaeus XIII, 12.

Schliesslich noch eine kurze Bemerkung über Herodot IV, 189: *δοκέει δ' ἔμοιγε καὶ ἡ ὀλολυγὴ ἐν ἱροῖσι ἐντανθα πρῶτον γενέσθαι· κάρτα γὰρ ταύτῃ χρέονται αἱ Λίβυσσαι, καὶ χρέονται καλῶς*. Also nach Herodot, d. h. wohl, nach libyscher Sage, stammte das Freudengeschrei *ὀλολυγή* aus Libyen, wo es noch zu Herodots Zeiten bei den Frauen des Landes in starker Uebung war. Die Libyer hatten vollständig recht, wenn sie Herodot diese Mittheilung machten. Ganz unzweifelhaft war Libyen einst das Ursprungsland dieses Freudengeschreis beim Opfer gewesen. Aber nicht Libyen im spätern Sinne, sondern das Mutterland Libyen, aus welchem in Urzeiten Meder, Perser und Armenier zu Schiff an die Nordküsten Afrikas ausgewandert waren, wie noch Sallustius, De bello Jugurthino cap. 18 weiss: *Medi, Persae et Armenii, navibus in Africam transvecti, proxumos nostro mari locos occupavere. . . . . Medi autem et Armenii accessere Libyes.* Damit aber sind wir in unserer Untersuchung wieder an den Punkt zurückgelangt, wo wir den Freudenschrei *Alalâ* im Rigvedahymnus IV, 18 an den gleichlautenden der Armenier angeknüpft hatten, woraus denn nun die bindenden Schlüsse bezüglich der historisch-geographischen Heimat des Vâmadevaliedes sich von selbst ergeben. Bezüglich Libyens als Südkaspiens s. schon Iran u. Turan pag. 182.

III. Alburs und Mazanderan.

1. Der Sabelân als der heilige Offenbarungsberg Açnavanta des Avesta und als der Göttersitz Açvattha des Veda.

Der Atharvaveda, der Veda der Zaubersprüche, beherbergt in seinem neunzehnten Buche neben vielen relativ späten Produkten der indischen Zauberpoesie auch einen Hymnus auf die officinelle Kushṭhapflanze, die mit zum Aeltesten gehört, was der Veda überhaupt besitzt. Ich gebe hier, der Raumersparniss wegen, nur meine deutsche Uebersetzung des Hymnus, die Sanskritwörter des Originaltextes, auf die ich mein historisch-geograpisches Augenmerk richte, werden bei der nachfolgenden Untersuchung beigegeben werden.

Atharvaveda XIX, 39.

1. Es komme her vom Himavat das Heilkraut, Kushṭha, gottenstammt,
   Tilg' allen Takman von uns weg zusammt der Zauberinnen Volk.
2. Drei Namen hat das Kushṭhakraut: Naghavertilgend, Naghatod
   Denn der Mensch ist von Uebeln frei, dem ich dich herbeschwöre, sei 's
   Nun Abends, Morgens oder Tags.
3. Die Mutter dein heisst Jîvalâ, der Vater dein heisst Jîvala,
   Denn der Mensch ist von Banden frei, dem ich dich herbeschwöre, sei's
   Nun Abends, Morgens oder Tags.

4. Du bist der Kräuter Ausbund, bist, was unter Gehenden der Stier,
Der Tiger unterm Raubgethier.
Denn der Mensch ist von Banden frei, dem ich dich herbeschwöre, sei's
Nun Abends, Morgens oder Tags.

5. Du bist der Kräuter Ausbund, bist, was unter Gehenden der Stier,
Der Tiger unterm Raubgethier.
Denn der Mensch ist von Banden frei, dem ich dich herbeschwöre, sei's
Nun Abends, Morgens oder Tags.

6. Du überragst den Bhṛigustamm, die Angiras, die Adityas, ja dreimal alle Götter selbst.
Der Kushṭha ist ein Allheilkraut, er findet sich, wo Soma wächst,
Tilg' allen Fieberausschlag weg zusammt der Zauberinnen Schaar.

7. Açvattha ist der Göttersitz im dritten Himmel hoch und hehr,
Dort ist leibhaft das Amṛita, dort auch erspriesst das Kushṭhakraut.
Es segelte ein goldnes Schiff, mit goldnem Tauwerk himmelwärts,
Dort ist leibhaft das Amṛita, dort auch erspriesst das Kushṭhakraut.

8. Dort, wo das Schiff sich niederliess, dort wo der Pik des Himavat,
Dort ist leibhaft das Amṛita, dort auch entspriesst das Kushṭhakraut.
Der Kushṭha ist ein Allheilkraut, er findet sich, wo Soma wächst,
Tilg' allen Fieberausschlag weg, sowie der Zauberinnen Schaar.

9. Wer östlich vom Ikshvâku dich kennt oder sonst ein Kushṭhafreund,
Ein Vâyasa, ein Mâtsya, dem bist du, Kushṭha, Allheilkraut.
Kopfweh, das jeden dritten Tag oder nach einem Jahr anpackt,
Das Fieber auch, Allkräftiger, führ' mit Erfolg nach unten ab!

Ueber den Kushṭha, Costus speciosus, und seine fieberstillende Kraft, siehe weiter unten Abschn. VI, N. 13. Hier beschäftigt uns nur das historisch-geographische und ethnologische Material dieses Zauberhymnus, welches erst mit Vers 6 beginnt, sodass im Grunde genommen der ganze Anfang, Vers 1—6, nur das Präludium zum echten, alten Kushṭhaliede ist.

Zunächst gilt es, die Orientirung für den geographischen Standpunkt zu finden, von welchem aus der Verfasser dieses Zauberhymnus seine ethnologischen Angaben machte. Diese Angaben sind die zwei Völker Vâyasa und Mâtsya, nebst dem Bergnamen Ikshvâku. Ueber die Mâtsya kann nach dem von mir in meinem Iran und Turan pag. 143 gefundenen Resultate kein Zweifel herrschen: es sind die Matsya und diese sind die Mâzainya des Avesta, die Mazanderanier. Ueber die Vâyasa wage ich die Vermuthung, dieselben seien in prâkritischer Abschleifung die *Vadassa, resp. die *Οὐάδασσα des Ptolemaeus VI, 2, 6, die dieser Geograph ὑπὸ τὸ Ἰασόνιον ὄρος οἵ τε Οὐάδασσοι ansetzt. Das Ἰασόνιον ὄρος ist aber, nach pag. 83—86, der Demawend. Es ist nun nicht nöthig, anzunehmen, dass die Wohnsitze dieser Οὐάδασσοι-Vâyasa im Veda gerade unter dem Demavend lagen, wie zur Zeit des Ptolemaeus. Vielmehr, nach dem allgemeinen Gesetz, nach welchem wir die Völker des Südrandes des Kaspischen Meeres und der Albursabhänge sich immer nach Osten, in keinem einzigen Falle aber von Osten nach Westen sich bewegen sehen, müssen wir annehmen, dass die Οὐάδασσοι in älterer Zeit weiter westlich vom Demawend an den medischen Abhängen des Alburs,

in Atropatene sassen. Wüssten wir, wo der Berg Ikshvâku war, so wären wir sofort orientirt, denn nach Vers 9 sassen die Vâyasa und die Mâtsya westlich von demselben. Zweifellos ist dieser Berg Ikshvâku derselbe, wie der Berg Ishvakae des Avesta, von dem wir aber auch nicht erfahren, wo er gewesen ist. Aber dass der Ikshvâku ein bedeutender Gipfel des Alburs gewesen sein muss, geht daraus hervor, dass man sich, nach Vers 9, nach demselben orientirte. Wir dürfen sogar annehmen, dass der Standpunkt des Dichters von Ath. XIX, 39 beträchtlich im Westen des Ikshvâku, also auch der Völker Vâyasa und Mâtsya lag, da sonst die Bezeichnung *pûrva Ikshvâkoḥ*, östlich vom Ikshvâku, keine rechte Veranlassung hätte.

Erinnern wir uns nun der Angabe Anquetils du Perron (Justi, Beitr. z. alten Geographie Persiens I, pag. 5), dass der Haoma, der Soma auf den Bergen von Gilan, Mazanderan und Shirvan wachse, so wissen wir auch, wo der Kushṭha, des Amrita, resp. des Soma, Verkörperung, wuchs, und das vorher gefundene Resultat, dass die Völker Vâyasa und Mâtsya an den Abhängen des westlichen Alburs sassen, gewinnt eine neue Bestätigung. Diese wird aber noch bedeutend gekräftigt durch die in V. 8 gegebene geographische Mittheilung über den Fundort des Kushṭha, welcher nämlich auf den höchsten Pik des Himavat, dahin, wo Manus Schiff sich niederliess, verlegt wird. Wir fanden aber in Iran und Turan pag. 8—9, dass dieser Punkt im Albursgebirge zu suchen sei, nur dass dort als der Ort der Niederlassung des Schiffes direkt der Berg Demawend erschien. Vielleicht ist in unserm Hymnus der Berg *Ikshvâku* dieser „Pik des Himavat" (*Himávataḥ çiraḥ*).

Somit dürfen wir nach den bisherigen Ergebnissen unserer Untersuchung schliessen: Der höchste Gipfel des Himavat, resp. des Albursgebirges, als der Fundort des Kushṭha, resp. des Haoma-Soma, lag weit im Westen des Ikshvâkuberges in Gilan, von wo die Bewohner des östlich vom Ikshvâku gelegenen Alburs, die *Οὐάδασσοι*-Vâyasa und die Mazanderanier, die Einwohner

des fieberreichen Landes an den tropischheissen Nordabhängen des Alburs, das Takmanstillende Allheilkraut Kushṭha bezogen. Und zwar möchte ich, abgesehen vom rein mythologischen Hintergrund des Schiffes, das sich auf dem höchsten Gipfel des Himavat niederliess, doch in der Beifügung, das Schiff sei von Gold gewesen und seine Taue von Gold, eine rein dichterische Hindeutung darauf erblicken, dass der Kushṭha, die theure Fracht, von Mazanderan aus zu Schiff geholt und mit Gold aufgewogen wurde.

Es handelt sich jetzt nur noch um die wahre Bedeutung des Wortes *açvattha*, resp. um den Kernpunkt des ganzen Zauberhymnus, der in dem Verse 6 liegt:

açvattho devasadanas tṛitîyasyâm ito divi,
tatrâmṛitasya cakshaṇam tataḥ kushṭho ajâyata ‖

Hier kann der *açvattha* nicht den Baum Açvattha, die Ficus religiosa, bezeichnen. Denn die Ficus religiosa ist ein specifisch indischer Baum, der nicht einmal in dem sonst halbindischen Klima Mazanderans fortkäme, noch vorkommt. Nach einem, meiner Ansicht nach wohlberechtigten Schlusse, den Kuhn in seiner an Perspectiven reichen Abhandlung über die Herabkunft des Feuers und des himmlischen Somatrankes pag. 211 von dem indischen Baume *πάρυβον* oder *πάρηβον* bei Ktesias auf den skt. *parvavan* „den mit Schösslingen versehenen" Açvattha zieht, wuchs der Açvaṭṭha in Persien nur in den Gärten des Königs (*ἐν τοῖς βασιλείοις μόνοις εὑρίσκεται κήποις*). Es muss an dieser Stelle auf die Kuhnsche Untersuchung über die sehr ausführliche Nachricht des Ktesias von den halb in der Natur des gummiausschwitzenden Açvatthabaumes, halb in mythologischen Hintergründen liegenden Kräften des *πάρηβον* verwiesen werden. Jedenfalls sind die Angaben des Ktesias über die Attraktionskraft des *πάρηβον*, dass er nicht nur mit seiner Wurzel Gold, Silber, Erz und Steine, mit einziger Ausnahme des *ἤλεκτρον*, sondern auch Ziegen, Schafe und Vögel an sich zu ziehen und festzuhalten vermöge (.. *ἕλκει καὶ ἄρνας καὶ ὄρνεα* ... u. an einer andern

Stelle: *ἕλκει δὲ καὶ τὰ σύνεγγυς ἱπτάμενα στρουθία .... καὶ αἶγας καὶ πρόβατα καὶ τὰ ὁμήλικα ζῶα*), rein mythologischer Natur und beziehen sich auf die metallanziehende Kraft der Wünschelruthe und deren Ursprung aus dem Blitzbaum, über welches alles Kuhn a. a. O. ausführlich gehandelt hat.

Der *açvattha*, von dem es nach Vorgehendem feststeht, dass er in Atharva XIX, 39, 6 nicht den Baum *açvattha*, die Ficus religiosa, bezeichnen kann, weil dieser Baum nur in Indien wächst, heisst nun *devasadana*, Göttersitz. Kuhn übersetzt a. a. O., pag. 127 „bei dem die Götter weilen", während wohl kaum bestritten werden kann, dass das Wort *devasadana* keine andere Deutung zulässt, als der açvattha „auf welchem die Götter sitzen". Nun giebt es zwar in dem späten, durchweg mystischen Dîrghatamas-Liede Rigv. I, 164 (bei Kuhn a. a. O. pag. 126 irrthümlich II, 164) eine Stelle, v. 19, wo es heisst: „zwei Vögel setzen sich, zu einander gesellte Freunde, auf denselben, der eine von ihnen isst die süsse Feige, der andere schaut ohne zu essen zu" (Kuhn), und diese Stelle bezieht Kuhn auf den Açvatthabaum, was durchaus nicht streng nothwendig ist. Auch kennt der Rigveda X, 135, 1 einen *vṛîksha supalâçá*, auf welchem Yama, der Fürst der Seligen, mit den Göttern trinkt:

yásmin vṛîkshé supalâçé devaîḥ sampîbate yamáḥ,
átrâ no viçpátîḥ pitâ purâṇâṇ ánu venati ‖

„Unter dem schönbelaubten Baum, wo Yama mit den Göttern trinkt, dorthin wünscht uns von altem Stamm der Vater, der des Stammes Fürst" (Kuhn). Ob hier unter „dem schönbelaubten Baum" irgend eine Gattung des indischen Feigenbaumes verstanden sei und ob die Götter Soma trinken, das Alles steht nicht in diesem Vers, sondern muss hineininterpretirt werden, wenn es auch in der That wahrscheinlich ist, dass hier der Palâça-Feigenbaum gemeint und das Getränk der Götter der Soma ist. Aber in der ganzen indischen Mythologie, vom Veda weg bis zu den Purâṇas, giebt es nicht eine einzige Stelle, wo erzählt würde, die Götter sässen auf oder unter einem *açvattha*.

Da sonach diese Interpretation Kuhn's ohne jede positive Stütze bleibt, so wird auch von dieser Seite her der *açvâttha* unserer Atharvastelle nicht als Feigenbaum, überhaupt nicht als Baum interpretirt werden dürfen.

Es giebt nun noch einen, aber erst bei dem sehr spät, nach allgemeiner Annahme erst 800 nach Chr. lebenden Vedeninterpretator und Vedântaphilosoph Çaṅkara, auftretenden, immerhin der Tradition angehörenden *açvattha somasavana*, einen „somaträufelnden açvattha", der mit dem Weltbaum Hya identisch sein soll. S. Kuhn a. a. O. pag. 128. Aber wie, wenn dieser Baum *açvatthaḥ somasavanaḥ* der Kaushîtaki-Upanishad nur eine spätere Homunculusexistenz hätte, insofern er nämlich nichts anderes wäre, als das Produkt der Combination des *açvattha devasadana* Atharvaveda XIX, 39, 6 = Ath. Veda V, 4, 3 = Ath. Veda VI, 95, 1 mit dem *suparṇasuvana giri* Ath. Veda V, 4, 2? Die Stelle Atharva V, 4, 1—3 lautet nämlich:

1. yo girishv ajâyathâ vîrudhâm balavattâmaḥ |
kushṭhehi takmanâçana takmânam nâçayann itaḥ ||
2. suparṇasuvane girau jâtaṃ himavatas pari |
dhanair abhi çrutvâ yanti vidur hi takmanâçanam ||
3. açvattho devasadanas tṛitîyasyâm ito divi |
tatrâmṛtasya cakshaṇaṃ devâḥ kushṭham avanvata ||

1. Du Kräftigster der Pflanzenwelt, der du der Bergeshöh' entsprosst,
Komm Kushṭha, Takmantilger du, den Takman tilge weg von hier!
2. Vom Berg, der Geier Brutstatt, stammst, du kommst vom Berge Himavat,
Mit Schätzen sucht dich, wer's gehört, man weiss, dass du den Takman tilgst.
3. Der Açvattha, der Göttersitz im dritten Himmel über uns, —
Dort wollten dich die Götter hin, dich, das leibhaftge Amṛita.

Hier ist ganz zweifellos ein logischer Zusammenhang zwischen dem *suparṇasuvane girau* des Verses 2 und dem *açvattho devasadanas* des Verses 3. Aber weil die indische Tradition gar keine Ahnung mehr hatte von dem hier vorliegenden wahren Zusammenhang im geographischen Sinne, wie wir gleich sehen werden, wurde auch hier der aus der Combination von V. 2 und 3 zuerst resultirende *açvattha somasuvana* in einen *açvattha somasavana* umgedeutet. Betrachten wir aber diese beiden Verse in ihrem auch von der indischen Tradition nicht übersehenen, wenn auch falsch interpretirten Zusammenhange, so bildet nach der Formel II des von dem Germanisten Heinzel in seiner für die Vedeninterpretation höchst fruchtbaren Abhandlung „Ueber den Stil in der altgermanischen Poesie" pag. 9 der *açvattha devasadana* in V. 3 nur die Variation des *suparṇasuvana giri* in V. 2. Ich habe den Wortlaut dieser Formel in meinem Iran und Turan pag. 48 citirt. Nach dieser Formel ist der *açvattha devasadana* im V. 3 nur der folgerichtig auf den im V. 2 ganz allgemein eingeführten *suparṇasuvana giri* folgende Name des geierhervorbringenden Berges. Und nun gewinnt auch die zweite Hälfte des Verses 3 „im dritten Himmel von hier" ihre natürliche Bedeutung.

Also der von uns oben als Fundort des Kushṭha, resp. des Haoma-Soma erschlossene Berg in Gilan, der zugleich Göttersitz genannt wird, heisst *Açvattha*.

Hören wir nun, was die zarathustrische Tradition über den Sitz des Haoma erzählt! Spiegel giebt (Eranische Alterthumskunde, Bd. I, pag. 688) aus Shahrastâni folgende Sage: „Gott," heisst es dort, „habe den Geist (den Frohar oder Fravashi) des Zoroaster in einen Baum (Haoma?) gethan, den er im obersten Himmel habe wachsen lassen und dann auf den Gipfel eines Berges in Âdarbaijân verpflanzte, welcher Ismuvicâr hiess." Spiegel erklärt aber sofort in einer Fussnote zu *Ismuvicâr:* „Ich halte den Namen *Ismuvicâr* verschrieben aus einem ältern *Asnavandgar* und glaube, dass hier der Savelân gemeint ist." Diese

Tradition klingt geradezu wie eine Erinnerung an unsern Atharvahymnus, woran natürlich in Wahrheit nicht gedacht werden kann. Aber wir wissen jetzt, welche Bewandtniss es mit dem Açvatthaberg des Atharvaveda hat. Der Berg Açvattha ist nämlich offenbar nur eine spätere, wenn auch urzeitlich frühe, volksetymologische Umdeutung des gewiss einst auch im Atharvahymnus überlieferten Açn[a]vanta. Die Umdeutung konnte und musste bei den Sanskrit-Ariern eintreten, als sie, fern von ihren Stammsitzen an den Nord- und Südabhängen des Albursgebirges, in Indien sassen und dort den indischen Feigenbaum erst kennen lernten, für welchen sie nun entweder erst das Wort *açvattha* schufen oder, auf welches sie nun, wenn sie es, in anderer Bedeutung, mitgebracht hatten, die neue Erscheinung der Ficus religiosa bezogen. Leicht möglich, dass die Sanskrit-Arier das Wort *açvattha* schon nach Indien mitbrachten und erst in Indien die Bedeutung: Vogelbeerbaum, Eberesche, die das Wort *açvattha* in Iran für sie gehabt haben mochte — was nach der Kuhnschen Zusammenstellung des Vogelbeerbaumes und der Ficus religiosa a. a. O. pag. 183, 186 wohl geschlossen werden darf, — nun in Indien, wo der Vogelbeerbaum nicht mehr vorkam, auf die Ficus religiosa übertrugen.

Indem ich nun nochmals an die Nachricht des Ktesias von dem Baume *πάρηβον* oder *πάρυβον*, in welchem Kuhn den *açvattha* vermuthete, anknüpfe und an dessen wunderbare Kraft erinnere, nicht nur Metalle, sondern selbst Ziegen, Schafe und Vögel anzuziehen und festzuhalten, was einst wohl alles auch vom Vogelbeerbaum gegolten haben mag, mache ich zugleich aufmerksam auf eine Nachricht des persischen Geographen Qazwînî, die uns hier vom höchsten Werth erscheint, indem sie die Sage des Ktesias von dem *πάρηβον* unmittelbar auf die am Berge Sabelân d. i. am Açnavanta-Açvattha wachsenden Bäume überträgt. Qazwînî (übers. von Ethé, Bd. I, pag. 334) berichtet: „Auf der Spitze des Berges (Sabelân) befindet sich eine grosse Quelle, deren Wasser wegen der heftigen Kälte gefriert, während rings

um den Berg heisse Quellen sich finden, die von den Kranken aufgesucht werden. Am Grunde des Berges sind zahlreiche Bäume und zwischen diesen Bäumen zahlreiches Kraut. Aber kein Thier kann von diesen Bäumen ein Blatt fressen und frisst es eins davon, so stirbt es auf der Stelle. Er (der Spanier Abû Hâmid) sagt ferner: ich habe unter den Thieren die Pferde, Esel, Kühe und Schafe diese Bäume aufsuchen sehen; aber sobald sie in ihrer Nähe waren, flohen sie, ja sogar die Sperlinge, und ich vermuthe, dass sie unter der Obhut der Ginnen stehen." Das waren wohl die Bäume des Ktesias, die die Thiere mit magischer Gewalt an sich ziehen und sie dann festhalten (um sie sterben zu lassen).

Galt der Berg Sabelân in muhamedanischer Zeit für verhext, so war er zweifellos in der zarathustrischen Zeit ein heiliger Prophetenberg, in noch älterer brahmanischer Zeit aber ein Götterberg. Noch Qazwînî berichtet (a. a. O.), auf dem Berge Sabelân befinde sich eine der Paradiesesquellen, sowie auch eins von den Gräbern der Propheten. Nach dem Bundehesh (bei Spiegel, Eranische Alterthumskunde, Bd. I, pag. 623) baute König Kaikhosrav dem Feuer Âdar Gushasp auf dem Berge Açnavanta ein Dâdgâh oder einen Tempel. Vgl. dort, pag. 623—624 auch den Beweis, dass der Berg Açnavañta nicht, wie Justi im Bundeheshglossar pag. 65 will, der Takht i Suleimân, sondern der Sabelân ist. Nach Mirkhond bei Spiegel a. a. O. pag. 697 hat sich Zoroaster auf einen Berg in der Nähe von Ardebîl zurückgezogen und sei von da mit dem Avesta zurückgekehrt. Dieser Berg scheint nach Spiegel der Sabelân zu sein. Es wird also wohl auch dieser Berg Sabelân gewesen sein, auf welchem Zarathustra nach Anquetil du Perron (bei Lagarde, Ges. Abhh. pag. 171) den Haoma aufsucht und im Avesta lesend antrifft. Der Berg Açnavanta heisst desshalb schon im Avesta der Berg und Hain „der heiligen Unterredungen" (s. Justi, Beitr. zur alten Geogr. Persiens I, pag. 20).

Nehmen wir zu diesen Ergebnissen über die uralte Heilig-

keit des Açnavanta-Sabelân nun noch meine Entdeckung in Iran und Turân (pag. 183—185), dass der Hiranyagarbha des Rigveda-hymnus X, 121 kein anderer Berg als eben der Sabelân sein könne, so gewinnt der Berg *Açvattha* als *devasadana* plötzlich eine neue Beleuchtung durch den von mir dort pag. 183 schon besprochenen Refrain: *kasmai devâya havishâ vidhema* „Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?" Wenn nämlich der Hiranyagarbha-Açvattha der Sitz der devas war, so konnte einem philosophischen Dichter leicht genug sich die Frage aufdrängen: welcher unter den vielen mich hier oben umgebenden und umschwebenden Göttern ist vor allen andern würdig, dass ich ihm ein Opfer darbringe? Das Gebirg rückt uns gleichsam das Unendliche näher und weckt in uns die Ahnung von der Einheit alles Daseins. Wenn Moses von bangen Zweifeln heimgesucht wird, besteigt er den Sinai und gewinnt dort oben wieder den verlornen Glauben an Jehova. So auch pflegte Zarathustra den Sabelân zu besteigen und dort oben in der ungestörten Einsamkeit sich seinen religiösen Betrachtungen zu widmen, sodass dann der Berg davon den Namen des Berges der Offenbarungen empfing. Und wem nicht schon in seiner Jugend das Glück zu Theil geworden ist, in der Einsamkeit hoher Berggipfel sich von der Ahnung der Einheit der Unendlichkeit durchschauern zu lassen, der lese Schillers mystisches Gedicht „Berglied" oder, als Pendant zum Hiranyagarbhahymnus, Goethes „Harzreise im Winter".

2. Das Ἰασόνιον ὄρος als der Berg des Vivasvân oder der Demavend.

Strabon berichtet Buch XI, cap. 14, 10 (ed. Car. Müller pag. 454): „Von Jason zeugen als Denkmäler (des Argonautenzuges) die Heroentempel, Jasonia genannt, die von den Barbaren ausserordentlich verehrt werden (es giebt aber auch einen grossen Berg links über den Kaspischen Pforten, der der Jasonische

genannt wird) und mit diesen (Jasonien in Medien) stimmen überein die hin und wieder in Armenien vorkommenden Jasonien.“ Dasselbe wiederholt Strabon XI, 14, 12 (ed. Müller pag. 455) von den armenischen Jasonien. Und noch entschiedener schon in der grossen Einleitung zu seinem Werke Lib. I, cap. 3, 39 (ed. Müller pag. 38): Vom Argonautenzuge zeugten als Denkmäler auch die *Ἰασόνεια*, die vielfach in Armenien, Medien und den Grenzländern gezeigt würden (*ἃ πολλαχοῦ καὶ τῆς Ἀρμενίας καὶ τῆς Μηδίας καὶ τῶν πλησιοχώρων αὐταῖς τόπων δείκνυται*). Auch berichtet er Lib. XII, cap. 3, 17 (ed. Müller pag. 469, 53) vom Vorgebirge *Ἰασόνιον* (*ἄκρα*) bei Heraklea in Paphlagonien.

Dass der Berg Jasonion in Medien mit dem Vorgebirge Jasonion im iranischen Paphlagonien und weiterhin mit den Jasonischen Heroentempeln auf denselben Ursprung aus iranischen Religionsvorstellungen schliessen lassen, dürfte wohl von vornherein nicht bezweifelt werden. Ebensowenig wird wohl ein Zweifel darüber bestehen, dass diese iranischen Namen mit den griechischen weiter nichts als die Aehnlichkeit gemein haben. Aber wer ist nun dieser von Strabon nach der äussern Namensähnlichkeit mit dem griechischen Helden Jason verwechselte iranische, resp. arische Held, von welchem das Jasonische Gebirge, der Demawend, seinen Namen führte? Hier kommt uns nun die Hymnensammlung des Iraniers Agastya zu statten, den ich in meinem Iran und Turan pag. 63—76 als Sagartier nachgewiesen habe. In Hymnus I, 187, 7 des Rigveda singt dieser brahmanisirte Iranier, dessen Wohnsitze das Süd- und Südostufer des Kaspischen Meeres gewesen sein müssen:

yád adó pito ajagan vivásva párvatânâm |
átrâ cin no madho pitó 'ram bhakshâ'ya gamyâḥ ||

„Wenn du, o (Soma)-Trank dorthin, auf das glänzende (Haupt) der Berge gegangen sein wirst, dann mögest du uns, o süsser Somatrank, zum reichlichen Genusse herbeikommen.“

Nun bedeutet *vivasvan* von W. *vas*, leuchten (wovon *ushas* = lat. *aurora* (für **ausosa*) wohl glänzend, allein als Substantiv

ist es zugleich der Name des Gottes der Morgensonne, des Vivasvân, der (vgl. Spiegel, Eran. Alterthskde, Bd. I, pag. 523) vollständig dem iranischen, resp. Zarathustrischen Vîvanghana, entspricht, „über welchen [freilich] die Eranier so wenig anzugeben wissen, als die Inder über ihren Vivasvat", von dem es aber sicher ist, „dass er mit der Sonne in enger Beziehung stand." Es ist nicht unwahrscheinlich, dass nun das *Vivásvá párvatanăăm* geradezu das *Ἰασόνιον ὄρος*, das Gebirge des Sonnengottes Vivasvat ist. Es würde, wenn diese Vermuthung sich bewährt, dann neuerdings der Beweis erbracht sein, dass süd- und nordwärts vom Albursgebirge, insbesondere vom Demawend, Sanskrit-Arier sassen, da nur aus einem sanskrit-arischen Vivasvat (Nom. *Vivasvân*) die Form *Ἰασόνιον* hervorgehen konnte. Dasselbe müsste nun von den Iasonien, die vom Kaspischen Meere weg durch Medien und Armenien bis an den Südrand des (iranischen) Pontus hin vorkamen, angenommen werden. Dann allerdings würde die hohe Verehrung, welche denselben nach Strabon (*Ἰασόνια ἡρῷα τιμώμενα σφόδρα ὑπὸ τῶν βαρβάρων*) zu Theil wurde, sofort verständlich, sowie wir uns erinnern, dass der Sonnengott Mithra, von welchem Vivasvat-Vîvanghana offenbar nur eine durch Personificirung des Attributs *vivasvân* „der glänzende" abgeleitete Nebenform war, der höchstverehrte Gott der Iranier war.

Ich will nicht unterlassen, hier hinzuzufügen, dass ich zur Erklärung des *Ἰασόνιον ὄρος* zuerst an das im Rigveda häufig vorkommende *divás sânu* „des Himmels Gipfel", gedacht habe, für welches aber auf iranischem Sprachboden die Parallele fehlen würde. Ebenso würden dann die *Ἰασόνια ἡρῷα* nicht leicht erklärt werden können, da dieselben doch offenbar nur einem Gotte oder Heroen geweiht sein konnten, während *divás sânu* niemals personificirt vorzukommen scheint.

Die anderwärts, ich weiss aber nicht von wem, vorgeschlagene Erklärung aus zend. *yaçna*, das Opfer, würde ebenfalls an diesem Mangel einer Personification des Wortes scheitern.

3. Der Berg Zeredhaz und der Herhazfluss am Demawend.

Der Herhaz-Fluss in Mâzanderân, den schon der Bundehesh, die Religionsencyclopädie der sassanidischen Zoroastrier, erwähnt, hat bis jetzt jedem etymologischen Versuch getrotzt. Nun darf es zwar als eine Art von historisch-geographischem Gesetz betrachtet werden, dass Flussnamen schier durchgehends von Wurzeln, die Fliessen, Strömen oder Rauschen, Brüllen bedeuten, abgeleitet werden. Es giebt aber auch Fälle, dass Flussnamen von dem Namen der Berge, an denen die Flüsse entspringen, herrühren, wobei ich als Beispiel die Albula vom Albula-Gletscher in Graubünden, aufführe vgl. auch den Fluss Choatres in Parthien bei Ammianus Marcellinus, Lib. XXIII, 6, 43, mit dem Gebirge Parachoatras, dem Alburs. Bekannt ist der Berg Niphates in Armenien, aber Silius Ital. XIII, 765; Lucan. III, 245 und Juvenal VI, 409 kennen auch einen Fluss Niphates. Ich glaube, dass auch der Herhaz auf diese Weise seine Namenserklärung findet. Der Bundehesh und schon der Zamyâdyasht des Avesta kennen nämlich einen Berg Zeredhô, Zairidajô, Zeredhaz (s. Lagarde, Ges. Abhh., pag. 171), der mit dem Berg Manus identisch sein soll. Der Berg Manus ist aber (s. mein Iran und Turan pag. 9) der Berg Demawend, der, als *zairi-dajo* (Wurzel *daz* im Zend = *dah* im Skt.) Goldbrand bedeuten würde (s. Lagarde a. a. O.). Der Name des von diesem Berge herabfliessenden Herhaz würde, entsprechend der sanskrit-arischen Bevölkerung des Demawend der Urzeit, auf ein sanskritisches, halb iranisirtes *Hari-dhah* (Wurzel *dah* für ursprünglicheres *dhah*, *dhagh*) schliessen lassen.

4. Der Mainâka und der Ariobarzanes.

Der Berg Mainâka (im Taittirîya-Âraṇyaka auch Mainâga) ist der Sohn des Himavat und der Nymphe Menakâ. Aus der

nachfolgenden Untersuchung wird es wahrscheinlich, dass er derselbe Berg ist wie der Maênakha des Avesta. Ueber die geographische Lage desselben giebt uns der späte Geograph Aethicus in seiner Cosmographia folgende Auskunft: *a fonte Tigridis usque ad Chartás civitatem inter Massagetas et Parthos, mons Ariobarzanes a Carris civitate usque ad oppidum Catippi, inter Hyrcanos et Bactrianos mons Maenalius, ubi amomum nascitur.* Hier bezeichnet der Name Ariobarzanes offenbar den Taurus der Griechen und Römer, den Alburs, dessen Name, *Hara berezaiti*, „der hohe Berg" in Ariobarzanes wiederklingt, der Berg Maenalius aber, zwischen den Hyrkanern und den Baktriern, kann nur das Badchesgebirge bezeichnen, wenn nicht etwa wiederum, rein synonym mit Ariobarzanes, den östlichen Alburs vom Demawend an, den östlichen Parachoathras. Dass mit Mainâka nur ein sehr hoher Berg bezeichnet sein kann, geht hervor aus den Worten des Taittirîya Âraṇyaka I, 31, 2: *Sudarçane ca Krauñce ca Mainâge ca mahâgirau.* Sollte der *Krauñca* gar zusammenhängen mit dem *Κορωνοῦ ὄρος*, das ich in meinem Iran und Turan pag. 103 als *Kurûṇâm* (scil. *giri*) gedeutet, das Gebirge der Kuru? Nach Ritter, Asien, Bd. VIII, pag. 450 heissen die schwarzen Berge, *Sia-kuh* an der Sirdara-Passage im Alburs die Schwarzen Berge von Kuru. Die Gleichstellung des Maenalius mit dem Mainâka wird zur Gewissheit erhoben durch den werthvollen Zusatz des Aethicus: *ubi amomum nascitur.* Das *amomum* ist der *haoma*, der *soma* und von diesem wissen wir durch Anquetil du Perron, dass er nur in Schirwan, Gilan, Mazanderan und Yezd wuchs.

Der Gewinn aus der Feststellung der geographischen Lage des Mainâka ist nun aber sehr bedeutend. Erstens wissen wir nun, dass, wenn die Nymphe Menakâ die Gemahlin des Himavat war, dieser Himavat in der heroischen Zeit den Alburs bezeichnete, wodurch auf eine Fülle von indischen Heldensagen zum ersten Male das richtige Licht fällt. Denn Menakâ war auch die Geliebte des Ṛishi Viçvâmitra gewesen, von dem sie

die sagenberühmte Çakuntalâ zur Tochter hatte. Die Nymphe Çakuntalâ war aber die Stammmutter der Bharata, deren Wohnsitze also ursprünglich am Alburs waren.

5. Das viereckige Varena des Avesta und der Baustil der Assyrer.

Unter dem „viereckigen Varena (*cathrugaosha Varena*) versteht der Avesta jene Landschaft um den Berg Demavend, wo der Held Thraêtaona geboren ist, der sagenberühmte Feridun von Firdusi's Schâhnâme. Obwohl ursprünglich ein rein mythischer Name (Varena erinnert an den vedischen Gott Varuṇa, den Walter des Weltgesetzes, vielleicht auch an den griechischen *Οὐρανός*), wurde derselbe am Demavend auf die Landschaft Lârijân bezogen, wo das Dörfchen Verek, das auch Gosha heissen soll, wahrscheinlich das letzte Trümmer einer alten Stadt des Namens Cathrugaosha Varena bildet (S. Justi in seinem Zendwörterbuch pag. 270 und Spiegel in seiner Eranischen Alterthumskunde, Bd. I, pag. 72, Anm.)

Wenn meine Voraussetzung, Verek sei nur als letzter Rest einer ehemaligen Stadt zu betrachten, richtig ist, so erklärt sich der Name derselben aus der Vorliebe der assyrisch-medischen Baukunst für die Viereckform. Nach Diodor baut und benennt König Ninus nach seinem Namen am Euphrat die wohlummauerte Stadt Ninive in der Gestalt eines länglichen Vierecks (Diodor II, 3). „Viereckig" hiess nach Plinius Hist. Nat. VI, 25, 92 auch eine Stadt am indischen Kaukasus: *Cartana oppidum sub Caucaso, quod postea Tetragonis dictum.* Viereckig ist auch der Garten, den Yima auf Geheiss des Ahura Mazda anlegt, und viereckig auch die Arche Noah's nach Genesis VI, 16. S. Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. I, pag. 479. Ich möchte auch die viereckige Bauart der Begräbnissplätze (*catuḥsraktîni ... çmaçânâni*) der *daivyâḥ prajâḥ* der brahmanischen Inder des Çatapatha-Brâhmana, im Gegensatz zu den runden (*parimaṇ-*

ḍalâni), der *âsuryâḥ prajâḥ* (Çat. Br. XIII, 4, 4, 5 ed. Weber pag. 1003) hieherziehen. (Vgl. darüber Weber, Ind. Stud., Bd. I, pag. 189).

6. Das Volk der Çîshta im Rigveda.

In dem unbegreiflicherweise unter die Vâlakhilya, den als unebenbürtig betrachteten Anhängen zum achten Mandala des Rigveda gestellten Liede der Sängerfamilie der Kâṇva singt Medhya, doch wohl niemand anders als der Kâṇvadichter Medhyâtithi, V, 3:

ấ no víçveshâṃ rásam mádhvaḥ siñcanto ádrayaḥ |
yé parâvati sunviré janeshv ấ yé arvâvátindavaḥ ‖ 3 ‖
víçvâ dvéshâṅsi jahí cá́va cá́ kṛidhi víçve sanvantv ávásu |
çíshṭeshu cit te madirấso añçávo yátrấ sómasya tṛimpasi ‖ 4 ‖

„Mögen uns die Somapresssteine aller (Somapflanzen) Honigsaft herbeipressen, die Somatränke, die in der Ferne unter den Völkern und die in der Nähe gepresst worden sind“ ‖ 3 ‖

„Alle Feindschaften schlage (für uns) nieder und richte zu Grunde, alle (Somastengel) mögen uns Reichthum spenden, zumal die berauschenden Somastengel bei den Çîshṭa, wo du dich des Somatrankes erfreust.“

Ich glaube, diesen sonst unbekannten Çîshṭa mit folgenden historisch-geographischen Ueberlieferungen beikommen zu können. Die Somapflanze wuchs nach Anquetil du Perron (s. Iran u. Turan pag. 116 nach Justi in den Beitr. z. alten Geogr. Persiens) vorzugsweise auf den Gebirgen Taberistans und Mazanderans, also am Alburs. Dorthin verweisen uns die folgenden Namen. Nach den Weisungen des Prometheus bei Aeschylus (v. 774) wird Jo fern im Osten vom Aufgang der Sonne weg, am Meer zu dem Land *Κισθήνη* kommen, wo die Gorgonen und Phorkyden hausen. Wir werden sehen, dass, abgesehen von ihrer rein mythologischen Bedeutung, im Namen der Gor-

gonen und Phorkyden noch ein Reflex von der ethnologischen Kenntniss von den fernen Völkern der *Βαρχάνιοι*, armen. Vṛkan, den Hyrkaniern (vgl. den Flussnamen Gurgan) und den Parçu oder Pharasu, den *Παρθναῖοι*, den Parthern, sich wahrnehmen lasse. Damit aber werden wir für die Lage von *Κισθήνη* an den östlichen Alburs geführt, an die Grenzen der Erde, wo das *Κισθήνης ὄρος* liegt. S. unten Abschn. V, N. 10. Dieses Resultat wird nun bestätigt durch folgende Stelle aus Plinius Hist. Nat., Buch VI, cap. 17, 50, wo der Encyclopädist die grosse Menge von Völkern Centralasiens aufführt und, im Osten mit den Saken beginnend, allmählich nach Süden und Südwesten vorschreitet: *Multitudo populorum innumera et quae cum Parthis ex aequo degat. Celeberrimi eorum Sacae, Massagetae, Dahae, Essedones, Ariacae, Rhymmici, Paesicae, Amardi, Histi, Edones, Camae, Camacae, Euchatae, Cotieri, Antariani, Pialae, Arimaspi antea Cacidari, Asaei, Oetei. Ibi Napaei interiisse dicuntur et Apellaei. Nobilia apud eos flumina Mandragaeum et Caspasium*, Der Anfang und das Ende dieser wichtigen Stelle bieten genügende Anhaltspunkte zur Orientirung über die Wohnsitze der Histi, die wir uns durch ein der Aussprache zu Grunde liegendes Chisti zurechtlegen müssen. Die Saken, Massageten, Daher, Issedonen sind vollkommen klar. Es sind die Völker, die, vom Jaxartes weg, südwestlich nach dem Kaspischen Meere zu ihre Wohnsitze hatten. Ueber die Rhymmici am Kaspischen Meere, sind wir uns oben pag. 64—65 klar geworden, es waren Seeanwohner des Ostufers. Die Amarder nunmehr gehören schon ganz an den Alburs, um so viel mehr werden die Histi, weiter südwestlich, dahin gehören. Die andern Völker sind uns noch unklar, werden uns aber zum Theil auch noch beschäftigen. Ebenso ist uns der Fluss Mandragaeus zwar topographisch noch unklar, nicht jedoch etymologisch, denn er ist ein sanskrit-arischer * *mandra-gâya* „munter dahinschreitend" (vgl. vedisches *uru-gâya*, weithinschreitend). Der Fluss Caspasius aber ist in dieser Namensreihenfolge kein anderer als

der Kasp-rud bei Tôs, über welchen s. Justi in meinem Iran und Turan, pag. 55.

Dort also, im Partherlande, etwa an den Abhängen des Demavend, waren die Wohnsitze der Çîshṭa und die Fundgruben ihrer Freude, der Somapflanze.

Sind diese Çîshta = Zend *çîshta*, part. perf. pass. von W. *çîsh*, lehren? Der Soma verleiht nach vedischer Auffassung Geist, womit die Weinlieder des Neupersers Hafis übereinstimmen.

7. Die Çigru als Sagartier.

Unter den unglücklichen Reitervölkern aus dem iranischen Westen, deren Niederlage in der Zehnkönigsschlacht der Ṛishi Vasishṭha, der Oberpriester des Ṭritsukönigs Sudâs, besingt, verhöhnt dieser Dichter in Rigv. VII, 18, 19 auch die Çigru:

ávad índram yamúnâ ṭritsavaç ca
prâtra bhedám sarvátâtâ mushâyat ‖
ajâsaç ca çigravo yakshavaçca
balím çîrshâṇí jabhrur áçvyâni ‖

Es halfen dem Indra die Jamunâ, die Ṭritsu,
Da hat er Bheda gründlich ausgeplündert.
Die Aja und die Çigru und die Yakshu,
Rosshäupter brachten sie als Weihgeschenk dar.

Am Hâmûnsee (vgl. Iran und Turan, pag. 99—100), wo die Ṭritsu an der von Vasishṭha so hochgefeierten Sarasvatî-Haragaiti sassen (Iran und Turan pag. 98—99), musste also auch das Volk der Çigru Halt machen.

Wer sind nun die Çigru? Bergaigne, Réligion védique, T. III, pag. 24 erblickt auch in ihnen Dämonen: „*Je n'insiste pas sur le mot Çigru, quoique l'emploi de la racine çiṅg* [schwirren, schnauben] *au vers Rigv. I, 164, 29 suggère aussi pour lui la possibilité d'une interprétation mythologique.*“ In einem an realhistorischen Namen so reichen Hymnus wie Rigv.

VII, 18 hat ausser Bergaigne noch Niemand an der politisch-historischen Bedeutung des Namens Çigru gezweifelt.

Die Çigru werden in einem Zuge mit den Yakshu aufgeführt. Sie werden also wohl auch mit denselben benachbart gewesen sein oder in irgend welcher geographischen Beziehung und möglichen Berührung gestanden haben. Nun sassen aber die Yakshu, die (Iran und Turan pag. 90) mit den Yadu identisch sind, sammt den mit ihnen engverbündeten Turvaça an den östlichen Ausgängen des Alburs, im alten Parthien. Ebendaher ungefähr werden auch die Çigru gekommen sein. Und so möchte ich dieselben in den an den Kaspischen Pforten sitzenden Bewohnern von *Σιγριανή* wiedererkennen. Strabon berichtet darüber Buch XI, cap. 14, 8 (ed. Car. Müller, Paris, 1877, pag. 450): *δοκεῖ δὲ μέγιστον εἶναι πλάτος τῆς Μηδίας τὸ ἀπὸ τῆς τοῦ Ζάγρου ὑπερθέσεως, ἥπερ καλεῖται Μηδικὴ πύλη, εἰς Κασπίους πύλας διὰ τῆς Σιγριανῆς σταδίων τετρακισχιλίων ἑκατον.*

Darf man diese Çigru, **Σίγροι*, aus den Sagartiern erklären, deren Name in den assyrischen Keilinschriften *Zikruti* lautet? Die Wohnsitze würden trefflich stimmen. Die Sagartier sassen im Dschebal und in den Gegenden des Hamunsees, wo die Çigru nach ihrer Niederlage wohl sitzen geblieben waren.

Nebenbei: die *Aja* sind wohl nur prâkritisirte *Arya*. Im Namen des *Ζάγρος*-Gebirges erblicke ich vedisches und sanskritisches adj. *çakra*, stark, gewaltig, gewöhnlich gebraucht als Substantiv „*der Gewaltige*“, und zwar immer *Indra*. Das k der Wurzel *çak* hätte sich erweicht, wie schon im vedischen adj. *cagmá*, vermögend, stark kräftig, vgl. oben pag. 86 *Mainâga* für *Mainâka*.

8. Die Parther als Sanskrit-Arier.

In „Iran und Turan“ pag. 37—51 habe ich, in dem Abschnitt über die Parther, aus dem Rigveda den Beweis geführt, dass dieser Völkerstamm die Fünf-Völker umfasste und somit

zu den Sanskrit-Ariern gehörte. Er hatte wohl nicht rein arisches Blut, sondern war seit der Invasion der Turvaça-Yadu, die vom Yaxartes her geritten kamen, stark mit turanischen Elementen durchsetzt, die aber sehr rasch arisirt worden sein müssen, wenn wir schon im Rigveda einen Turvaçadichter (Vaça Açvya, Iran und Turan pag. 153) erkennen dürfen. Ausser so vielen andern neuen Beweisen, dass Parthien wenigstens landschaftsweise seine sanskritarische Sprache sehr lange und bis weit in die historische Zeit hinein aufrecht zu erhalten vermocht hat, geht aus folgenden Thatsachen hervor.

Hesychius überliefert die Glosse *παινὴ. κάλὴ ὑπὸ Παρθων.* Diese Glosse blieb bis jetzt unerklärt, auch Lagarde I. Ges. Abth. pag. 229 weiss nichts mit ihr anzufangen. Es ist aber ganz einfach das skt. *patnî*, die Herrin als die Gemahlin, wozu das griechische *καλή*, *die Schöne*, als Interpretation sehr gut passt.

Eine andere parthische Glosse ist *σαράβαρα*, nach den einen *quaedam capitum tegmina*, nach den andern *fluxa et sinuosa vestimenta.* Das Wort ist schon von Justi, Zendwörterb. pag. 294 als das Zendwort *çâra-vâra* erkannt und mit den entsprechenden iranischen Wörtern zusammengestellt worden. Als *Kopfbedeckung* mochte *çâra-vâra* leicht die Bedeutung *Turban* annehmen und dann war der Uebergang zur Bedeutung *Pluderkleid* sehr leicht möglich.

Zu den wahrscheinlich sanskrit-arischen Stämmen Hyrkaniens, des alten Partherlandes, gehören nun wahrscheinlich auch die *Daher*, ihre Sitze waren die fruchtbaren Landstriche im Südosten des Kaspischen Meeres. Nach Stephanus von Byzanz hiessen sie auch *Δάσαι*, also vollkommen die vedischen *Dâsa!* Die Stelle lautet in der Edition von Meineke pag. 216: *Δάαι, Σκυθικὸν ἔθνος. εἰσὶ δὲ νομάδες. λέγονται Δάσαι καὶ μετὰ τοῦ σ.*

IV. Die mittleren Regionen Vorder- und Central-Asiens.

1. Der Mohnfluss Pauraios in Mysien.

Der Fluss Kaïkos in Mysien führte nach Pseudo-Plutarchs aus iranischen Quellen geflossener Abhandlung Ueber die Flüsse cap. XXI, 1 seinen Namen nach dem Sohne des Hermes und der Okyrhoe. Früher hiess er *Παυραῖος*. Was dieser Name bedeute, zeigt uns die weitere Mittheilung: *γεννᾶται, δ' ἐν τῷ ποταμῷ μήκων ἔχων ἀντὶ καρποῦ λίθον.* Der im Flusse wachsende Mohn bringt den Namen *Παυραῖος* in Beziehung zu einer sonst nicht nachweisbaren und nur noch im Lateinischen reduplicirt erhaltenen Form * *pavr*, vgl. lat. *papâver*.

2. Der Âditya Daksha manas des Rigveda und der Amshaspand Vohumano des Avesta in kappadokischen Landschaftsnamen.

Unter den zahlreichen Entdeckungen Paul de Lagarde's auf dem Gebiete der iranischen Sprachen ist wohl die schönste sein Nachweis von Zoroastrischen Gottheiten in kappadokischen Monatsnamen (Gesammelte Abhandlungen pag. 258—265). In [αρ]αρτανα hat er den Farvardîn, in αμαρτ[ατα] den Ameretât, in αρατατα den Haurvatât, in ξανθ[υ]ρι den Kshathra Vairya, in απομεναπα den Apanm napâo, in αρταεστιν den Areta (asha) vahista, iu σονδορα für verlesenes σονλορα die Çpenta ârmaiti, in οσμανς den Vohu manô wieder erkannt. Lagarde hat pag. 263 dieses zweimal mit σ bezeugte οσμανς (wofür auch

οςαμ) unnöthigerweise in ein *ωομανια* umcorrigiren wollen, da, wie sonst die Regel ist, ein indisches *s*, wie es in *οσμανς* = Vasumanas vorliegt, im Iranischen durch *h* vertreten sei. So wenig sich an dieser Regel ändern lässt, so wenig dürfen wir daraus für Kappadokien Schlüsse ableiten. Es wird sich vielmehr durch die weitergehende Forschung immer mehr die Thatsache herausstellen, dass in diesem Kappadokien, sowie in ganz Kleinasien und Armenien, als dem Ursitz der Indogermanen, zend-arisches und sanskrit-arisches Sprachgut neben- oder untereinander erhalten hat, sodass uns ein sanskrit-arisches *οσμανς* als Vasumanas nicht irre machen kann. Vielmehr werden wir uns nach andern Götternamen sanskrit-arischer Sprachform umsehen und nicht überrascht sein, wenn wir in Kappadokien auch den vedischen *Daksha manas* wiederfinden.

Zunächst aber Vohu manô, der بهمن *bahman* der neueren iranischen Sprachen, dessen Cultus schon der Kappadokier Strabon XI, 8, 5 (ed. C. Müller pag. 439, 10) in seinem Vaterlande kennt unter dem Namen *Ὠμανός*, und noch einmal, wieder in Kappadokien, Buch XV, Cap. 3, 15 (ed. Müller pag. 624, 19). Seinem Namen „Guter Geist" entsprechend, treffen wir (s. Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. II, pag. 32) den Vohu manô in den Zoroastrischen Büchern älterer und neuerer Zeit mit der Aufgabe beschäftigt, „die lebenden Wesen, mit Ausnahme der Menschen, zu beschützen und vor Schaden möglichst in Acht zu nehmen, in geistiger Beziehung aber Friede und Freundschaft unter den Menschen und wohl auch unter den übrigen Wesen zu erhalten." Zu Strabon's Zeiten war sein Cultus mit dem der Fruchtbarkeitsgöttin Anâhita-*Ἀναΐτις* verbunden, und so werden wir ihn denn wohl als eine allgemeine Segensgottheit aufzufassen haben. Als Segensgottheit konnte alsdann Vohumanô-Bahman sehr leicht zum Beschützer und in Folge dessen zum Namengeber einer fruchtbaren Landschaft werden. Als solchen finden wir ihn denn auch im Namen der fruchtbaren Ebene zwischen der Stadt Amasia und der Pontusstadt Amisus. Es begegnet

dafür auch der Name *Φαζημονῖτις*, der uns nunmehr, auf Grundlage des an sanskrit-arisches Sprachgut anklingenden *οσμανς* = *vasu manas*, nicht mehr in Verlegenheit setzen wird. Weiter landeinwärts lag die Hierodulenstadt *Κομανα*, in welcher uns der Name nochmals, aber wieder in iranischer Form, mit Verlust der Anfangssylbe, aber mit bis zum Guttural verhärteter Aspirata des [*Vo*]*humanô* begegnet. Kappadakische Ortsnamen am Pontus nachweisend erwähnt nämlich Strabon der Landschaft *Βαμωνῖτις* in folgender Stelle, Buch XII, cap. 3, 25 (ed. Müller pag. 473, 44): *ταῦτα γὰρ ἔν τε τῇ Βαμωνίτιδι καὶ τῇ Πιμολίτιδι καὶ τῇ Γαζαλονίτιδι καὶ Γαζακηνῇ καὶ ἄλλαις πλείσταις χώραις ἐπιπολάζει τὰ ὀνόματα.* Der Name ist offenbar zu lesen Bâmonîtis und klingt unmittelbar an neupers. *bahman* an.

Eine andere ebenfalls gottgesegnete Landschaft dieser Gegend am Pontus, und zwar weiter landeinwärts oberhalb *Κομανα* war die *Dazimonîtis*, Strabon XII, 3, 15 (ed. Müller pag. 469, 12): *διὰ τῆς Δαζιμονίτιδος, εὐδαίμονος πεδίον.* Die Handschriften lesen hier *Δαξιμωνίτιδος*, welches, nach Massgabe des dem Namen zu Grunde liegenden vedischen Gottes Daksha manas das Richtigere ist. Der Gott Daksha ist (s. z. B. Spiegel, Eran. Alterthskde Bd. II, pag. 31) einer der sieben Âditya: Mitra, Aryaman, Bhaga, Varuna, Daksha und Aṁsa. An zwei Stellen des Rigveda tritt Daksha mit dem erweiterten Namen Daksha manas oder Dakshasya manyu „der Geist des Daksha", aber offenbar schon halb personificirt, wie Vohu manô, auf. Zunächst ist *daksha* reines Adjektiv in der Bedeutung tüchtig, kräftig, weise, dann bedeutet dasselbe als Substantiv: Tüchtigkeit, Kraft, insbesondere Geisteskraft, Einsicht, Wohlwollen, als welches dann, ganz der Doppelgänger von *vasu manas*, *Vohu manô*, *Ὦμανός*, der Begriff als Person im Sinne eines Âditya, erscheint, der, zur Vervollständigung und Verdeutlichung, dann noch *manas* zu seinem Namen als Zusatz erhält. Vgl. Rigv. IX, 68, 5: *sam dákṣheṇa mánasâ jâyate kavír* „der weisse Seher (Soma als Feuergott Agni) wird

mit thatkräftig wohlwollendem Geiste geboren. Oder Rigv. I, 139, 2:

yád dha tyán mitrâ varuṇâv ṛitâd ádhy
âdadâthe ámṛitaṃ svéna manyúnâ
dákshasya svéna manyúnâ

„dieser Unsterblichkeitstrank, den Mitra und Varuna um des heiligen Werkes willen mit ihrem heiligen Eifer geschenkt haben, mit ihrem heiligen Eifer des Wohlwollens." Diese zwei Stellen beweisen, dass sich das thatkräftige Wohlwollen bereits zu einem liturgischen Terminus technicus entwickelt hatte, von welchem aus alsdann die Personification Daksha's zu einem Âditya nicht mehr fern lag. Wir werden diesem *Dakshasya manas* als *Daksha manas* in späteren Untersuchungen auf griechischem Boden wieder als *Δεξάμενος* begegnen.

3. Das Vedagebet um hundertjähriges Alter und die Langlebigkeit der Armenier.

Durch den ganzen Rigveda kehrt vielfach das Gebet wieder, wie es z. B. der Rishi Gritsamada II, 33, 2 formulirt:

tvádattebhi rudra çáṃtamebhiḥ
çatáṃ hímâ açîya bheshajébhiḥ

„Durch deine allerbesten Arzeneien
Möcht' ich es wohl auf hundert Winter bringen."
(Geldner und Kaegi.)

Oder Vasishṭha, Rigv. VII, 101, 6:

tán ma ṛitám pâtu çatáçâradâya.

„Möge dieses mein Opfer (mich) für ein Alter von hundert Herbsten bewahren."

Noch in der Vâjasaneyi-Saṃhitâ XIII, 41 und im Aitareya-Brâhmana VI, 2 werden hundert Jahre als das höchste Lebensalter genannt, s. Webers Indische Studien, Bd. I, pag. 313, Anm.

Die Zeitrechnung nach hundert Wintern oder Herbsten

kann nur in einer rauhen Berggegend Irans aufgekommen sein, und auch das zunächst phantastisch erscheinende Alter von hundert Jahren, dem zweifellos einmal Realität innegewohnt hatte, lässt sich nur aus der conservirenden Kraft der reinen Bergluft einer Hochlandschaft erklären. In Armenien, dem einstigen Ursitze des indischen Volkes (vgl. meinen Vortrag: Ueber den Ursitz der Indogermanen, Basel 1884), ist ein Alter von hundert Jahren nichts Aussergewöhnliches. Der Naturforscher Moritz Wagner, der in den vierziger Jahren Armenien bereiste, macht in seiner Reise nach dem Ararat, pag. 261 die Bemerkung: „Im Allgemeinen erreichen die Eingebornen in der reinen Luft dieses Alpenlandes (Armenien) ein sehr hohes Alter. Greise von 100 Jahren sind keine Seltenheit. Auf dem Plateau des Allahges fand ich einen Armenier von 110 Jahren, der noch ziemlich robust war und die Herden auf die Weide begleitete."

4. Die Rosencultur im alten Iran.

Schleiden schildert in seinem schönen Buch über die Rose (Lpz., 1873) die persische Rosencultur an der Hand der Culturgeschichte und der Poesie. Eine gedrungene Skizze derselben wird für die Etymologie des Volkes der Varedhaka des Avesta, in welchem schon Justi im Zendwörterb., pag. 269 die Kurden vermuthet hat, sowie für diejenigen der Ὀρθοκορυβάντιοι Herodots von entscheidender Wichtigkeit sein.

„Wenden wir," sagt Schleiden pag. 264, „von der Grenze von Kirman unsere Schritte gerade auf Schiras, so durchschneiden wir gleich die Kulturebene von Schuri-Babek bis Robat. Bei Schiras, unfern den Ruinen des alten Persepolis, tritt uns die Fülle der Rosen in nicht zu beschreibendem Ueberflusse entgegen. In Kesseri-Desst, zwei Parasangen nordwestlich von Persepolis, gedeihen die Rosen wie nirgends auf der Erde ... Schiras heisst der „Rosengarten von Farsistan" ... Von Schiras gehen wir nördlich nach Teheran. Zuerst fesselt uns Ispahan

mit seiner reichen Rosencultur. Hier wird die Bisamrose, die man daselbst chinesische Rose nennt, mit zahlreichen, weissen, gefüllten Blumen zu fünfzehn bis dreissig Fuss hohen Bäumen gezogen. Weiterhin liegt die heilige Stadt Kom in Rosenbüschen wie begraben an unserm Wege. Aber Teheran selbst tritt als eine ebenbürtige Nebenbuhlerin von Schiras uns entgegen. Die Kultur der Rosen hier versetzt in Zaubergärten .... Von Teheran nach Hamadan begleitet uns fast auf dem ganzen Wege die für das centrale Asien ganz charakteristische kleine Rose, die gelbe, zierliche Blumen und nur einfache Blätter hat... In der Ebene von Hamadan bedeckt sie fast alle Felder. Aber noch weiter nach Westen erstreckt sich die Kraft des Bodens in Hervorbringung der schönsten Pflanzengebilde. Rich fand überall in Kurdistan die herrlichsten Rosen wild wachsend und zu fast gigantischen Formen entwickelt. Ker Porter sagt bei seinem Aufenthalt in Aserbeidschan: „In den Bädern von Tabris bedeckten, abgepflückte Rosen den Boden in allen Richtungen. Eine solche Verschwendung dieser lieblichen Blume in den Häusern und ausserhalb derselben in Persien muss den Fremden bei jedem Schritte daran erinnern, dass er in dem Lande des Hafis, der Nachtigallen und der Rosen ist."

Es wird nunmehr nicht befremden, wenn wir in den Varedhaka des Avesta, die schon Justi a. a. O. fragend zu vareda, dem neupers. *gul*, Rose stellt, in der That Rosenzüchter erblicken, deren vollerer Name *Ορθοκο-ρυβάντιοι*, wie er uns von Herodot III, 92 in Gemeinschaft mit den Parikaniern überliefert wird, uns, wie schon Justi für die Varedhaka vermuthet, wahrscheinlich nach Kurdistan führt. Setzt doch auch Plinius Hist. Nat. VI, 26, 30 ein Volk Orthophantae in Mesopotamien an. Was diese letztern betrifft, so verstehe ich das *phantae*, wenn es richtig überliefert ist, nicht; ist es vielleicht = *vanta*, von W. *van*, schützen, lieben, also **varedha-vanta* „Rosenliebhaber, Rosenzüchter"? In **ὀυβαντιοι* möchte ich eine participiale Ableitung aus dem noch nicht gunirten Causativ von skt.

Wurzel *ruh*, wachsen, also von einem alten *rup* = skt. *rop*, wachsen machen, pflanzen, erblicken. Vgl. die kurze Stelle aus dem Mahâbhârata XIII, 2995 (bei Böhtlingk-Roth, Petersburger Sanskritwb., Bd. VI, pag. 392): *tasmâd vṛikshâṅç ca ropayet* „deshalb möge er auch Bäume pflanzen".

Wie weit die Technik der Rosenzucht im alten Iran schon gediehen war, beweist das Kunststück blauer Rosen, von dem uns berichtet wird. Ibn Haukal, der im 10. Jahrh. n. Chr. Persien beschrieb, erzählt von Nahawend, einer Stadt in der Nähe von Hamadan, in der lateinischen Uebersetzung von Uylenbroeck, pag. 100, Folgendes:

Nahawend, urbs Hamadani propinqua, inter antiquissimas recensetur, quippe quam Noachum, cui deus bene velit, condidisse ferunt. In hac urbe est lapis magnus a parte inferiore perforatus, ex quo aqua semel quotidie scaturit et in magno murmure exit illiusque regionis agros rigat, quo peracto redit, ut, unde effluxerit, eodem rursus hauriatur. Inter hujus urbis mirabilia celebratur rosa caerulea, acerrimum odorem fundens, in medio puncto flavo insignis. Sic etiam mirandus ipsi est calamus aromaticus, qui communis ligni instar est et nullum odorem spargit; sed, quam primum Nahawende effertur, insolitum diffundit odorem.

Ueber die Rosencultur im alten Iran legen eine Reihe bis jetzt falsch erklärter Namen vollgültiges Zeugniss ab. Zunächst die mit *Φρατα* zusammengesetzten, die Keiper, Les noms perso-avestiques, pag. 26 unrichtig von zend. *frâta*, vorgerückt (*avancé*) ableitet. Zweifellos bedeutet *φερνης* in *Φραταφέρνης*, wie Keiper, Les noms propres perso-avestiques, pag. 24—26 und Die Perser des Aeschylos, pag. 110 richtig erklärt: glänzend, von zend. *farna*, *frana*, Glanz, neupersisch *farr*, Glanz, Majestät. Aber was soll *Φραταφέρνης* im Sinne von: mit vorgerücktem Glanze begabt"? Neben *Φραταφέρνης*, Name eines Satrapen von Hyrkanien, begegnet nun aber auch *Ῥαδαφέρνης*, ebenfalls Name eines Herrschers von Hyrkanien, und *Ῥοδογούνη*, Name der

Gemahlin des Darius Hystaspes, der Mutter des Xerxes und Darius, weiter aber auch von Gemahlinnen anderer persischer Grossen, woneben auch die Form *Ῥοδογύνη* vorkommt, hat neben sich die Form *Φραταγούνη*, Gemahlin des Darius Hystaspes bei Herodot VII, 224. Demnach muss *Φραταγούνη* etymologisch = *Ῥοδογούνη* sein, trotz der Tenuis *τ* für die Media *δ* in *φρατα* = *ῥοδο*. Nun ist aber *ῥοδο* vollkommen durchsichtig und so wird es auch *φρατα*, das nur *varedha*, Rose, sein kann, umgestellt zu **vradha*, das im chaldäischen *vrâd* (s. Justi, Handb. der Zendspr. pag. 268) zu Tage tritt. Die Königin *Φραταγούνη-Ῥοδογούνη* bezeichnet demnach, wenn, wie längst erkannt, *γούνη* = zd. *gaona*, Farbe, aber in nicht guṇirter Form wie in skt. *guṇa*, die „Rosenfarbige." So bezeichnet denn nun auch der parthisch-byrkanische Herrschername *Φραταφέρνης-Ῥαδαφέρνης* den „Rosenglänzenden." Dass aber *Φρατα* wirklich = einem vorauszusetzenden *Φράδα* sei, beweist der Name *Φραδασμένης* eines Sohnes des *Φραταφέρνης*, nur dass ich das *σμένης* noch nicht zu deuten weiss. So wird sich auch *Φράδα*, Name der Stadt in Drangiana, die seit Alexander dem Grossen Prophthasia hiess, am besten als „Rosenstadt" erklären lassen. Bei diesen hyrkanischen Herrschernamen erinnert man sich aber so recht an die Schilderung, die der zauberische Sänger am Hofe des Kaikaus von den Reizen Manzanderans entwirft (s. bei Schack, Heldensagen des Firdusi (Berlin 1851), pag. 208 und 320):

„Gepriesen sei mein Land Mazanderan,
Glück lache seine Au'n und Länder an,
Wo in den Gärten stets die Rose blüht, ...
Wo Rosenwasser in den Strömen fliesst
Und Wohlgerüche in die Seele giesst."

In diesem Zusammenhange klärt sich nun wohl auch, zum ersten Mal, der Name des *Ῥαδάμανθυς* auf. Ad. Kuhn hatte denselben in seiner Ztschr. f. vergleicheude Sprachf., Bd. IV, pag. 123, mit Beziehung auf die äolische Form *Βραδάμανθος* als Stab-

schüttler" oder „Gertenschwinger" im Sinne eines unvermeidlichen Blitzgottes erklärt, Pott hatte denselben als „späte Einsicht" und Sonne als „nachgiebigen Sinnes" gedeutet, worüber Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie[3], pag. 328. Erwägt man die Sage, dass Rhadamanthys in der Unterwelt die Asiaten richtet, so ergiebt sich der Schluss, dass er selber nach Asien gehöre. Und so finden sich denn allerdings seine etymologischen Namensverwandten alle im Osten. Nach Nonnus Dionysiacus XIX, 188: *ἀνθεμόεσσα Ῥαδαμάνθυος αὐλή* dürfen wir den Namen recht wohl auf *Ῥαδα* von *Ῥαδαφέρνης* beziehen, wozu die Sage bei Pausanias VII, 3, 7, Rhadamanthys sei Vater des *Ἐρυθρος* „des Rothen" gewesen, bestätigend mitstimmt. Schwierigkeit verursacht nur **μάνθυς*. Dasselbe stammt zwar wohl von skt. W. *math*, schütteln, drehen, quirlen, aber welches ist unter diesen Bedeutungen das sich zur Beziehung auf die Rosen empfehlende Etymon? Im Sanskrit bedeutet W. *math*, *mathâyati* auch abreissen, ablösen, bedeutet *Ῥαδάμανθυς* den „Rosenpflücker"? Oder, da *math* auch winden, torquere, bedeutet, wovon wohl sanskritisch *mâlâ*, der Kranz für ursprüngliches **mathlâ*, wie etwa altnordisch *mâl*, die Sprache, sich zu goth. *mathla*, Versammlungsplatz, stellt — bezeichnet Rhadamanthys den „Rosenwinder"? Jedenfalls ist *Ῥαδάμανθυς* nicht zu trennen von *Ῥαδάμανας* (bei Nonnus Dionysiacus), der die Karer aus Kreta vertreibt und nicht von den *Ῥαδαμᾶνες*, den Kretern, die Minos vertreibt und die sich dann, bei Plinius Hist. Nat. VI, 28, 32, unter Rhadamanthys, im glücklichen Arabien ansiedeln, wo sie dann als Radamaei erscheinen. Immer treffen wir diese Namen auf *Ῥαδα* in der Richtung nach Iran, insbesondere nach dem Pontus und nach Armenien zu, wie denn auch Rhadamanthys nach Od. VII, 323 von den Phäaken aus dem Lande Aea im Südosten des Pontus nach Euboea gebracht wird. So erscheint auch bei Tacitus, Annal. XII, 51 ein Rhadamistus, (Sohn des Pharasmanes, vgl. oben den *Φραδάσμενης*), der in Armenien einbricht und der sich wohl erklären liesse aus dem *Ῥαδα-*

μασάδιος einer pontischen Inschrift bei Boeckh, Corp. Inscr. Graec. II, 2108 d, 213 bei Cuno, Die Skythen, pag. 248. Man hat bei diesen Namen wohl an das armenische *vardapet* „Rosenherr" bei Lagarde, Armenische Studien, pag. 143, No. 2107 zu denken. Rhadamanthys heisst auch Vater des *Γόρτυς*, *Κόρτυν*, von welchem die Stadt *Γόρτυν* auf Kreta ihren Namen erhalten haben soll. Mir scheint *Γόρτυν* iranisch zu sein und an neupers. *gul* für altpers. *varedha* (vgl. gr. *Κένταυρος* mit skt. *Gandharva*) zu erinnern. Es war wohl die Stadt der *Ῥαδαμᾶνες* auf Kreta.

Man darf sich nun mit Recht fragen: wie kommt es, dass bei der Ueberfülle von Rosen, unter welcher die alten Iranier, und mit ihnen die brahmanischen Vorinder, auf dem Hochlande von Iran und in Mazanderan aufwuchsen, weder im Avesta noch im Veda auch nur eine Spur von dem Entzücken zu finden ist, von welchem wir die muhamedanisch-persischen Dichter bei der Beschreibung der Rosenpracht Mittelasiens erfüllt sehen. Die Erklärung dieser auffallenden Erscheinung ist jedoch nicht schwierig, sobald wir uns des Entwicklungsganges erinnern, den das Naturgefühl auch bei den Westariern genommen hat. Wie diese erst durch das Christenthum, so sind die Perser erst durch den Islam und die Inder erst durch den Buddhismus in diejenige Verinnerlichung und Seelenstimmung versetzt worden, aus welche dann die Empfänglichkeit für die Reize der Natur, mit einem Wort, das Naturgefühl, mit Nothwendigkeit hervorgehen musste. Es ist hier noch nicht der Ort, diese Frage weiter zu verfolgen. Ich werde aber bei einer späteren Gelegenheit der Entwickelung des indischen Naturgefühls eine besondere Betrachtung widmen

Auch den Indern des Veda konnte die Rose nicht unbekannt geblieben sein. Es ist mir jedoch bis jetzt nicht gelungen, im Rigveda die Rose selbst zu entdecken. Dagegen scheint mir das vedische Adjektiv *bradhná* direkt von einem ehemaligen Substantiv **bradh* = *varedha* des Avesta abgeleitet. Nach Grassmanns Wörterbuch zum Rigveda pag. 916 bezeichnet *bradhná* eine der sechs Farben, welche die Bahn des Feuergottes Agni

bezeichnen und zwar stelle es sich zwischen *arusha*, feuerfarben, das insbesondere auch zur Beschreibung der Morgenröthe verwendet wird und *ṛiṛra*, bräunlich roth. Ist es ursprünglich = ῥοδόεις, rosenroth? Findet sich vielleicht eine Rigvedastelle, wo *vrata*, n., das sonst heiliger Wandel, Satzung, frommes Werk bedeutet, im Sinne von *Φρατα* zu interpretiren wäre? In Rigveda VIII, 40, 6 begegnet *vratáti*, nach dem Petersburger Sanskritwörterbuch Bd. VI, pag. 1498: Schlinggewächs, Kriechpflanze, Ranke.

Das lateinische *rŏsa* scheint mir nicht mit *ῥόδον* zusammenzuhängen, denn wie soll es formell mit diesem vermittelt werden? Es könnte nur über **ῥόδια* weg entstanden sein, das sich zu ῥόδja verhärtet haben müsste. Aus diesem hätte aber nur ein **ῥόζα* oder **ῥόσσα*, aber nie und nimmer ein **ῥόσα* hervorgehen können. Vgl. Curtius, Grdz. d. gr. Etym.[3], pag. 621, 623. Dagegen scheint es mir zu der Sanskritwurzel *ras*, schmecken, zu gehören. Schmecken und riechen werden häufig mit einander und für einander gebraucht. Nach dem Petersburger Sanskritwörterb., Bd. VI, pag. 294 ist *rasanâ* der Name zweier Pflanzen, wovon die eine mit *gandhabhadrâ* „vortrefflichen Geruch habend" erklärt wird.

5. Die Bronzetechnik im Çatapatha-Brâhmana und bei den Persern.

(Fernschau, Bd. I (1886), pag. 69—70).

Zimmer neigt in seinem Altind. Leben (Berlin 1879), pag. 51 bis 52 zu der Ansicht, ayas bedeute im Veda noch nicht Eisen, sondern Erz, Kupfererz, Bronze, χαλκός. Es fehlt ihm aber ein Beleg von durchschlagender Beweiskraft. Ein solcher findet sich im Çatapatha-Brâhmana, jenem gewaltigen Prosawerk von 1000 Grossquartseiten (in der Ausgabe von Albrecht Weber), in welchem neben abstrusen Speculationen über die alten Opfersprüche der Vâjasaneyi-Samhitâ da und dort wahre Goldkörner culturhistorischer Ueberlieferung aus Indiens Urzeit enthalten

sind. Das Alter des Çatapatha-Brâhmana ist zweifellos zwischen 800—1000 vor Chr. anzusetzen. Die Stelle in VI. 1, 3, 5, pag. 505, lautet: *sikatâbhyaḥ çárkarâm asṛijata, tásmât sikatâḥ çárkaraàvântató bhavati çárkarâyâ áçmânam tásmâchárkarâ'-çmaàvântató bhavaty áçmanó'yas tásmâd áçmanóyo dhamanty áyaso hiraṇyam tásmâd áyo bahudhmâtam hiraṇyasamkâçam ivaivá bhavati.*" D. h. nun wortgetreu: „Aus Sandkörnern schuf er den Kies, deshalb wird eben Sand am Ende zu Kies. Aus dem Kies (schuf er) Erz, deshalb wird eben Kies am Ende zu Erz. Aus dem Erz (schuf er) die Bronze, aus Bronze Gold, desshalb eben wird vielgeschmolzene Bronze fast goldähnlich."

Vgl. damit die Nachricht des Pseudo-Aristoteles „Ueber wunderbare Mären" (ed. Joannes Beckmann, Gott., 1786, pag. 97, cap. L): *Φασὶ δὲ καὶ ἐν Ἰνδοις τὸν χαλκὸν οὕτως εἶναι λαμπρὸν καὶ καθαρὸν καὶ ἀνίωτον, ὡς μὴ διαγινώσκεσθαι τῇ χρόᾳ πρὸς τὸν χρυσόν ἀλλ' ἐν τοῖς Δαρείου ποτηρίοις βατιακὰς εἶναί τινας καὶ πλείους, ἃς εἰ μὴ τῇ ὀσμῇ, ἄλλως οὐκ ἦν διαγνῶναι πότερον εἰσὶ χαλκαῖ ἢ χρυσαῖ.* „In Indien finde man so glänzendes, reines und sauberes Kupfererz, dass man es nach seiner Farbe nicht vom Golde unterscheiden könne; so gebe es denn unter den Bechern des Darius einige Gefässe, die nur durch den Geruch als bronzen oder als golden unterschieden werden könnten." Waren dieselben von *κασσίτερος*? S. oben pag. 15—17.

6. Ueber die Urheimat des Kuhmist-Opferfeuers nach der Ueberlieferung des Rigveda.

In der grossen Anthologie metaphysischer Räthselfragen, aus welchen sich das Rigvedalied I, 164 zusammensetzt, orakelt der Dichter Dîrghatamas Aucathya, Strophe 43 also:

çakamáyam dhûmám ârâd apaçyam
vishûvátâ pará enâvareṇa,
ukshâṇam pṛiçnim apacanta vîrâs
tâni dhármâṇi prathamâṇi âsan"

„Den Rauch aus dem Dünger sah ich von ferne (kommen), gleichmässig von oben nach unten (sich ziehend), die Männer kochten den gefleckten Stier. Dies waren die ersten Gebräuche.“ (Haug.)

In seiner Abhandlung über „Vedische Räthselfragen und Räthselsprüche“ (Sitzungsberichte der Münchener Akademie der Wissenschaften, Bd. II, Heft 3 der philosoph. Classe 1875) pag. 50 erklärt Martin Haug das Kochen des gefleckten Stiers als das durch die Priester vollzogene Auspressen der Somastengel, fährt dann aber pag. 52 fort: „Das Kochen setzt hier (weil vom Aufsteigen des Rauches die Rede ist) also wirklich Feuer voraus. Desswegen kann man hier auch nur seine (Soma's) Opferung verstehen, die darin besteht, dass er unter Recitation von Mantras in das Feuer gegossen wird. Der Rauch heisst *çakamáya* „aus Kuhmist bestehend“ d. i. aus Kuhmist aufsteigend. Kuhmist wird heute noch in holzarmen Gegenden in Indien zur Feuerung gebraucht; beim Opfer aber muss Holz angewendet werden. Deswegen fällt es auf, dass wir hier ein Opferfeuer haben sollen, das mit Kuhmist genährt wird. Wenn es am Schlusse heisst, dass dieses die ersten Rechtssatzungen gewesen seien, so mögen wir daraus lernen, welch hohem Alterthume die Opfergebräuche angehören müssen, wofür indess Beweise genug in allen Theilen der Rigveda-Samhitâ vorliegen.“

Es muss ein holzarmes Land gewesen sein, in welchem nach Dîrghatamas Aucathya das Kuhmist-Opferfeuer aufkam. Nun könnten wir zunächst an die Uferländer des Indus denken, die nach Ktesias bei Diodor (s. mein Iran und Turan, pag. 209) arm an Wäldern sind. Da sich aber in Kakshîvant Dairghatamasa's (s. a. a. O., pag. 26–29) Hymnus I, 122 Sprachelemente vorfinden, die sich mit dem Süderanischen berühren, so müssen wir für die Familie des Dairghatamas an die holzarme Hochfläche des Innern von Iran denken.

Hier haben wir uns nun wieder die Frage vorzulegen, wo wir in Iran diesen Holzmangel der Landschaft suchen müssen.

Medien kann es nicht gewesen sein, da dasselbe waldreich war, vgl. Virgils Georgica II, 136 *Medorum silvae ditissima terra.* Von Mazanderan und Taberistan gar nicht zu reden. Dagegen böten sich die kahlen Hochflächen zwischen Chorasan und Baktrien dar. Denn Aelian, Var. Hist. XII, 37 berichtet, das Heer Alexanders des Grossen habe auf dem Zuge nach Baktrien so grossen Mangel gelitten, dass die Krieger, weil nirgends Holz aufzutreiben war, das Fleisch der Zugthiere roh assen, wobei ihnen die dort in Menge wachsende Assa foetida (das Silphion) als Verdauungsmittel gedient habe.

7. Der Çambara des Rigveda als ein altpersischer Açambara.

In den altpersischen Keilinschriften bedeutet nach Spiegel *Açambara* einen „Schleudersteinträger". Liegt dieses Wort dem vedischen „Dämon" *Çambara* zu Grunde, dessen historisch-geographischer Standort (s. mein Iran und Turan pag. 130) nach Arachosien zu deuten scheint?

8. Der See Pûitika des Avesta und Curtius' Ponticum mare in Arachosien.

Curtius Rufus (ed. Theod. Vogel, Lpz. 1875) berichtet VII, 3, 11, 4: *Relicto deinde, qui iis praeesset, Amedim — scriba in Darei fuerat Arachosios, quorum regio ad Ponticum mare pertinet, subegit.*

Dass Curtius die Arachosier ans Schwarze Meer versetzt haben sollte, das übrigens dem Zusammenhang nach an dieser Stelle gar nicht möglich wäre, ein solches Versehen ist, aus Mangel an Analogien, dem Geschichtsschreiber Alexanders des Grossen nicht zuzutrauen. Sondern wir werden in *Ponticum mare* einen irgendwie dem griechischen Sprachgefühl assimilirten einheimischen Namen für den Hamunsee erkennen dürfen,

wobei ich an den See *Pûitika* des Avesta und des Bundeshesh denke. Der *Pûitika*see, von zend. *pûiti*, Fäulniss, Gestank, hat die Bestimmung, das verunreinigte Wasser zu läutern, worauf es in den See Vourukasha abfliesst, von wo es in Dünsten aufsteigt und als Regen auf die Erde fällt. Justi denkt (Zendwörterbuch pag. 191) an den Aralsee, allein der *Pûitika* soll (vgl. Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. I, pag. 199) auf der Südseite der Hara berezaiti (des Alburs) liegen. Da bleibt nur der Hamunsumpf übrig, zu dem dann auch die umwohnenden Arachosier passen.

9. Ein alter Schreibfehler in Polyaen.

Nach Polyaenus, und zwar nach allen Handschriften, bildet der Fluss *Saranges* die Grenze des ältesten Baktrien gegen Westen. Die betreffende, für uns später noch wichtigere Stelle lautet (ed. Wölfflin, Teubner 1860, pag. 6—7) I, 1, 3:

Διόνυσος, Ἰνδοὺς ἑλὼν, αὐτούς τε Ἰνδους καὶ Ἀμαζόνας ἄγων ξυμμάχους, εἰς τὴν Βακτρίαν ἐνέβαλεν· ὁρίζει δὲ τὴν Βακτρίαν ποταμὸς Σαράγγης. Βάκτριοι τὰ ὄρη κατέλαβον τὰ ὑπὲρ τὸν ποταμὸν, ὡς Διοννύσῳ διαβαίνοντι ἄνωθεν ἐπιθησόμενοι. Οἱ δὲ, στρατοπεδεύσας παρὰ τὸν ποταμὸν, τὰς Ἀμαζόνας καὶ τὰς Βάκχας διαβαίνειν ἔταξεν, ἵνα οἱ Βάκτριοι καταφρονήσαντες γυναικῶν κατέλθοιεν ἀπὸ τῶν ὀρῶν. Αἱ μὲν δὴ διέβαινον, οἱ δέ κατέβαινον, καὶ τῷ ῥεύματι ἐμβαίνοντες ἀνακόπτειν αὐτὰς ἐπειρῶντο. Αἱ δὲ ἀνεχώρουν ἐπὶ πόδα. Βάκτριοι μέχρι τῆς ὄχθης ἐδίωκον. Τό τε Διόνυσος μετὰ τῶν ἄνδρων ἐκβοηθήσας, πεπεδημένους τῷ ῥεύματι τούς Βακτρίους κτείνας, διέβη τὸν ποταμὸν ἀκινδύνως.

Ein Fluss *Saranges* ist in Iran gänzlich unbekannt. Als Grenzfluss des grossen Reiches Baktrien konnte nur ein grosser Fluss fungiren. Als Grenzfluss zwischen Iran und Turan erscheint aber in Firdusis Schâhnâme der *Arang*, der Oxus. Und zweifellos ist es auch hier der *Ἀράγγης*, dessen parasitisches

Anfangs-Σ in Σαράγγης nur der Wiederholung des unmittelbar vorhergehenden Schluss-Σ von ποταμός sein Dasein verdankt.

10. Die Γαδανώπυδρες in Karmanien.

Ptolemaeus erwähnt VI, 6, 2 eines Volkes der Γαδανώπυδρες in Karmanien. Dieselben sind nichts mehr und nichts weniger als „Hundesöhne", halb zend, halb sanskrit *gadhvânâm putrâs*. Da der Hund bei den zoroastrischen Iraniern ein hochheiliges Thier war, so kann der Name, der offenbar ein Scheltname ist, nur von den Indern, die den Hund verachten, ausgemünzt worden sein.

11. Perlengeschmückte Rosse im Rigveda.

Der Dichter Kakshîvant Dairghatamasa, dessen mit südiranischem Sprachgut gesättigtes Sanskrit ich in meinem Iran und Turan, pag. 26—29 dargestellt habe, verherrlicht im Hymnus Rigv. 1, 126 den am Sindhu wohnenden König Svanaya Bhâvya wegen seiner Freigebigkeit. „Für tausend Somaopfer (*yó me sahásram ámimîta savân*) empfing ich", rühmt der Rishi, „heute hundert Halsketten, hundert Rosse (*çatám . . nishkân, çatám áçvân*)." Und dann Strophe 4 (nach Ludwig): „triefend von Trunkesfreude haben die Kakshîvant, die Pajra, gestreichelt die *perlengeschmückten Renner*" (*madacyútaḥ kṛiçanávato átyân kakshîvanta úd amṛikshanta pajrâḥ*).

In meinem Iran und Turan pag. 224—225 habe ich die von den Babyloniern auf die Meder und Perser übergegangene Sitte der Könige, zum Zeichen ihrer Würde goldene Halsketten zu tragen und dieselben als höchste Ehrenzeichen an befreundete Könige oder an die Grossen des Reiches zu verschenken, dargestellt. Auch die in obiger Vedastrophe sich kundgebende Sitte, selbst den Pferden Perlenschnüre umzuhängen, ist medisch-persischen Ursprungs. So berichtet Xenophon in der Kyropädie, lib. VIII: τίνος δέ δῶρα γιγνώσκεται, ὥσπερ ἔνια

τοῦ βασιλέως, ψέλλια, καὶ στρεπτοὶ καὶ ἵπποι χρυσοχαλινοι. οὐ γὰρ δὴ ἔξεστιν ἐκεῖ ταῦτα ἔχειν, ᾧ ἂν μὴ βασιλεὺς δῷ. Und so weiss auch Chares von Mitylene im siebenten Buch seiner Geschichte Alexanders des Grossen bei Athenaeus, im dritten Buch) von Perlenhalsbändern: κατασκευάζουσι δ' ἐξ αὐτῶν ὁρμίσκους τε καὶ ψέλλια περὶ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας, περὶ ἃ σπουδάζουσι οἱ Πέρσαι καὶ Μῆδοι καί πάντες Ἀσιανοί, πόλυ μᾶλλον τῶν ἐκ χρυσίων γεγενημένων. Von demselben Brauch weiss auch noch ein Jahrtausend nach Xenophon Ammianus Marcellinus, Lib. XXIII, 6, 84: *Armillis uti monilibusque aureis et gemmis, praecipue margaritis quibus abundant, adsuefacti post Lydiam victam et Croesum* (ed. Gardthausen T. I, pag. 338).

V. Iranische Natur und Cultur.

1. Ein Ursitz der Arier am Yaxartes.

Schon in meinem Iran und Turan pag. 89 habe ich auf den Namen *Ἰνδιχομοῤδάνα* in Ptolemaeus VI, 12, 6 hingewiesen und in dieser Stadt Sogdianas das indische, resp. vedische *mûrdhânaḥ* (pl.) erkannt, sei es nun, dass diese Stadt von Bergen, sei es von Oberhäuptern benannt worden sei. Auch das daneben erwähnte *Τρύβαχτρα* ist ganz arisch, resp. ganz indisch, da es nichts anderes als ein prâkritisch abgeschliffenes skt. *dhruvakshatra*, also etwa ein **druvaktra* ist, welches feste Herrschaft bedeutet. Vgl. die vedischen Wörter *dhruvakshit*, fest ruhend, *dhruvakshiti*, eine feste Lage, einen festen Wohnsitz habend, *dhruvakshema*, fest gegründet, Stand haltend. Böhtl.-Roth, Sanskritwb., Bd. III, pag. 1003. Auch die *μητρόπολις Δρέψα* erinnert an skt. *drapsa*, Zend. *drafsha*, das Banner.

Sollte das *pédvaêpa*, das im Yasht V, 81 als Attribut der Ranhâ erscheint, vielleicht nur aus einem prâkritisirten **pṛithvâpa* „breite Wasser habend" erklärt werden können, analog dem vielfach wiederkehrenden *dûraepâra*, das die Ranhâ als *weitufrig* bezeichnet?

2. Warum hiess der Yaxartes auch Tanaïs.

Nach Eustathius im Commentar zu der Weltbeschreibung des Dionysius Periegetes v. 14 hiess der Yaxartes bei den Griechen Tanaïs wegen seines langgestreckten Laufes; „bei den

Barbaren", sagt er, hiess er Silis: *Ἰστέον δὲ ὅτι ὁ ποταμὸς οὗτος διὰ τὸ τεταμένως ῥεῖν Τάναϊς Ἕλλησι καλούμενος, Σίλις, ὡς φασί τινες, παρὰ τοῖς παροικοῦσι βάρβαροις ὠνόμασται.* Die Wahrscheinlichkeit solcher Benennungsweise leuchtet von selbst ein. Wenn aber die Macedonier unter Alexander dem Grossen den Yaxartes von den Anwohnern auch *Τάναϊς* nennen hörten, so muss diesem Namen in der Sprache der Eingeborenen irgend etwas dem den Griechen schon vom Pontus her bekannten Tanaisstrome Aehnliches entsprochen haben. Arrian sagt nämlich in der Anabasis III, 30, 7: *ἔνθεν δὲ ἐπὶ τὸν Τάναϊν ποταμὸν προήει. τῷ δὲ Τανάϊδι τούτῳ, ὃν δὴ καὶ Ἰαξάρτην ἄλλῳ ὀνόματι πρὸς τῶν ἐπιχωρίων βαρβάρων καλεῖσθαι λέγει Ἀριστόβουλος κ. τ. λ.* Der Name *Τάναϊς* war demnach bei den Eingeborenen der gewöhnliche, Yaxartes dagegen nur ein anderer, also weniger gebräuchlicher Name. Nun habe ich in meinem Iran und Turan pag. 87 den Namen als arisch nachgewiesen im Sinne eines vedischen *Yaksha* + *ṛita* „durch Opfer geheiligt" und ebenso ergab sich uns die von Ptolemaeus an den Ufern des Yaxartes genannte Stadt *Ἰνδικομορδάνα* als direkt vedisches *mûrdhânaḥ*, sei es nun als Berggipfel, sei es als Oberhäupter. An den Ufern der altersgeheiligtem Strommutter Rasâ (s. Iran u. Turan pag. 86) sassen also nicht etwa nur Iranier sondern noch echte Sanskrit-Arier aus vedischen Urzeiten her, aber jedenfalls mussten iranische Stämme, wie sich schon aus deren geographisch ununterbrochenem Zusammenhang mit ihren Stammesbrüdern im Süden ergiebt, das Hauptelement der arischen Bevölkerung bilden. Wir werden demnach den Namen Tanais in unmittelbarster Anlehnung an iranische Volksanschauungen zu erklären haben.

Auf die richtige Spur leitet uns eine Mitteilung des Clemens Alexandrinus, Admonit. adversus gentes (bei Spiegel, Eran. Alterthskde, Bd. II, pag. 56, Anm.), wornach König Artaxerxes II der Aphrodite *Ταναΐς* zuerst Bildsäulen errichtet habe und zwar in Babylon, Susa, Ekbatana, wie er denn auch die Verehrung dieser

Göttin bei den Persern und Baktriern und in Damaskus und Sardes gefördert habe (ὃς πρῶτος τῆς Ἀφροδίτης Ταναΐδος τὸ ἄγαλμα ἀναστήσας κ. τ. λ.). Die Aphrodite *Ταναΐς* ist natürlich die Aphrodite *Ἀναΐτις* und diese ist wieder die *Anâhita*, die Fluss- und Fruchtbarkeitsgöttin *Ardvî Çûra Anâhita*, über welche ausführlich Spiegel, Eran. Alterthskde, Bd. II, pag. 54—66 Ueber ihren Cultus in Vorderasien hat uns Strabon XII, 1, 16 (ed. Müller pag. 456) ausführliche Nachricht hinterlassen: *ἅπαντα μὲν οὖν τὰ τῶν Περσῶν ἱερὰ καὶ Μῆδοι καὶ Ἀρμένιοι τετιμήκασι, τὰ δὲ τῆς Ἀναΐτιδος διαφερόντως Ἀρμένιοι, ἔν τε ἄλλοις ἱδρυσάμενοι τόποις, καὶ δὴ καὶ ἐν τῇ Ἀκιλισηνῇ.* Nach C. Müller zu dieser Stelle (pag. 1109) haben alle Handschriften *Ταναΐδος*, auch das Epitome Strabonis habe *Ταναΐτις θεά* und ebenso Eustathius zu Dionysius Periegetes v. 846, sowie zu Il. XIV, 295. Es dürfte demnach füglich die Berechtigung zur Correktur von *Ταναΐς* in *Ἀναΐτις* bestritten werden, wenn anders nicht auch der Name des *Τάναϊς* par excellence, d. h. des Don, in *Ἀναΐτις* umcorrigirt wird, was niemand wagen wird.

Ursprünglich nur die Fülle der fruchtbarkeitspendenden Wolkengewässer bezeichnend, ist Ardvî Çûra Anâhita von den Iraniern in ihrem Stammland Armenien schon urzeitlich mit der Rasâ, dem Araxesstrom, identificirt worden und hat dann mit diesem Wandernamen ihren Weltgang nach Osten und Westen angetreten. Unter den Namen, mit denen der Urstrom Rasâ im Osten und Westen localisirt wurde, spielt nun insbesondere *Anâhita* eine grosse Rolle und zwar gerade unter dem hellenisirten Namen *Ταναΐς*.

Der armenische Araxes selbst lässt seine Heiligkeit als das Urgewässer Ardvî Çûra Anâhita in der griechischen Sage noch lebhaft nachklingen. Die Ardvî Çûra Anâhita hat nach dem Avesta (s. Spiegel, Eran. Alterthskde, Bd. II, pag. 56) tausend Becken und tausend Abflüsse, jeder derselben vierzig Tagereisen lang für einen berittenen Mann. So ist auch „der Strom des mächtigbrausenden Flusses Araxes“ in den Argonautica des

Orpheus, v. 747 die Quelle des Thermodon, des Phasis und des Tanaïs:

> Ἐνθάδ' Ἀράξου ῥεῦμα μεγαβρεμέτου ποταμοῖο,
> Ἐξ οὗ Θερμώδων, Φᾶσις Ταναΐς τε ῥέουσιν,
> Οὗ Κόλχων κλυτὰ φῦλα καὶ Ἡνιόχων καὶ Ἀράξων.

Auch der Tanais bei Scymnus von Chios (s. Fragmenta Historicor. Graecor. ed. C. Müller), pag. 50 v. 128 strömt aus dem Araxes:

> εἰς ἣν (Μαιῶτιν) ὁ Τάναϊς ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ λαβὼν
> Τὸ ῥεῦμ' Ἀράξεως.

Das ist der Wiederklang der tausend Becken und tausend Abflüsse der Ardvî Çûra Anâhita. In den Argonautica des Apollonius Rhodius (ed. Merkel, B 972, pag. 119) treffen wir auch auf die vierzig Tagereisen langen Abflüsse der Ardvî Çûra Anâhita. Und zwar bei Gelegenheit der Beschreibung des Thermodon, der früher auch Araxes hiess (nach dem Scholiasten zu Apollon. Rhod. pag. 438, 2):

> Τῷ δ' οὔτις ποταμῶν ἐναλίγκιος, οὐ δὲ ῥέεθρα
> τόσσ' ἐπὶ γαῖαν ἴησι παῤ ἐξ ἔθεν ἄνδιχα βάλλων.
> τετράδος εἰς ἑκατὸν δεύοιτό κεν, εἰ τις ἕκαστα
> πεμπάζοι· μία δ' οἵη ἐτήτυμος ἔπλετο πηγή.

Bei der Wanderung der Arier oder eines Theils der Arier nach Osten hatte sich der Name des heiligen Urgewässers Ardvî Çûra Anâhita-Rasâ-Araxes wohl mit dem Namen Rasâ-Araxes zunächst im Oxus localisirt, den z. B. noch Geiger als die Ardvî Çûra Anâhita selbst nimmt, und erst später hatte sich dann der Name und die Heiligkeit des localisirten Urgewässers auch auf den noch höher im Norden liegenden Silis übertragen. Leider ist zur Zeit nicht nachweisbar, dass auch der Oxus den Namen Tanaïs-Anâhita führte, aber Dionysius Periegetes nennt ihn wenigstens: ἱερός, heilig. Und heilig war, wie aus dem Namen Yaxartes zu schliessen, auch der Silis geworden. Er

wird also den Namen *Anâhita* geführt haben, aber unzweifelhaft in der Form **Nâhit*, nach der bei iranischen Eigennamen üblichen Abwerfung der Anfangssylbe *a*. Dieses **Nâhit*, gesprochen **Nâît* werden die Griechen gehört und dann im Anklang an den Namen des Don-*Tavaïç* ebenfalls in *Tavaïç* umgemodelt haben.

3. Die Blume von Turkestan und die Hyperbeln der Tulpomanie.

(Fernschau, Bd. I (1886), pag. 71).

Hehn zeigt in seinen „Kulturpflanzen und Hausthieren" 4. Aufl. 1883, pag. 419—420, wie die Tulpomanie der Türken nach der Eroberung Konstantinopels ihren Wanderzug aus den Steppen Centralasiens über Europa hin antrat, um dann nach anderthalb Jahrhunderten in den durch den Welthandel reich gewordenen Städten Hollands bis zu dem historisch berüchtigten Glücksspiel des „Tulpenschwindels" auszuarten. Ueber die allmähliche Ausbildung dieser culturgeographisch, wie psychologisch höchst merkwürdigen Krankheitserscheinung wirft eine Stelle aus den zahllosen Briefen des berühmten Humanisten und Lateinprofessors Justus Lipsius an der Universität Leyden erwünschtes Licht. Der Brief ist an den Philologen Carl Clusius gerichtet und stammt aus dem Anfang der achtziger Jahre des 16. Jahrhunderts. Die interessante Stelle lautet: *Mi Clusi, et litteras tuas accepi, et cum iis thesaurum (ex animo sic appello) hortensem. Cariores mihi Bulbi illi Tuliparum selectarum quos ad me mittis, quam si globulos totidem ex auro vel argento. Vulgus non credat? ego de meo animo et ex animo loquor. Grandes tibi gratias habeo, et cum habeo, debeo: ac debeo semper* Lugd. Bat. VII Kal. Nov. (1583 oder 1585). S. Lipsius, Justus Epistolarum Centuriae duae (Lugd. Bat., Plantin, 1591), pag. 165. Epistola XCI Carolo Clusio v. c.

4. Der Bodenreichthum Ferghanas nach Istachri.

Der persische Geograph Istachri schreibt im 11. Jahrh. in seinem Buch der Länder (übers. von Mordtmann pag. 132): „In Ferghana wachsen Rothweiden und Buchen." Ferner, ebendas.: „Auf dem Gebirge Azbare (in Ferghana) findet man schwarze Steine, welche wie Kohlen brennen; drei Kamelladungen davon kosten einen Dirhem; wenn sie verbrannt sind, bedient man sich der Asche zum Bleichen der Zeuge". Ferner, ebendas. pag. 133: „in den dortigen Bergen (bei Achsiketh in Ferghana) sind Gold- und Silberminen in der Gegend von Bowad, Achsiketh u. s. w., und in den Gebirgen von Sudsch findet man Quecksilber und Zinnober. Ferner giebt es in diesem Lande Türkis-, Kupfer- und Bleiminen."

5. Die Namen des Oxus und Yaxartes im mythisch-geographischen Weltbild des Vishnupurâna.

(Fernschau, Bd. I (1886), pag. 61—68).

Das Vishṇupurâṇa ist ein legendarisches Epos, welches die Emanation des Allgottes Vishnu zu der Fülle des Daseins erzählt. Nebenbei entwirft es in phantastischen Zügen das kosmologisch-historische Weltbild der Brahmanen. In seinem zweiten Buche enthält es auch eine mythische Geographie, deren Stromtafel bis zur Stunde noch nicht auf ihre kernhaften Namensbestandtheile hin untersucht und gewürdigt worden ist. Seit Jahren mit der Aufhellung der welthistorischen Wanderzüge beschäftigt, welche in vorgeschichtlicher Zeit die Sanskrit-Arier vom Kaspischen Meere quer durch Iran in's Kabulthal und Penjab führten, verfolge ich von jeher mit Vorliebe die Flussnamen Centralasiens und glaube nunmehr, eine Reihe derselben ihrer mythischen Hülle entkleiden und auf ihre historische Grundlage zurückführen zu können.

Die ganze Erde besteht nach Cap. II des Vishnupurâna aus sieben Inselcontinenten, genannt Dwîpas, welche von eben so vielen Meeren umflossen sind. Die sieben Welttheile heissen: *Jambu, Plaksha, Çâlmali, Kuça, Krauñca, Çâka* und *Pushkara.* Die sieben Weltmeere sind: das Salzmeer (*Lâvana*), das Zuckerrohrsaftmeer (*Ikshu*), das Weinmeer (*Surâ*), das Buttermeer (*Sarpis*), das Sauremolkenmeer (*Dadhi*), das Milchmeer (*Dugdha*) und das Süsswassermeer (*Jala*).

Mitten unter diesen Inselcontinenten liegt Jampudwîpa und inmitten desselben der Weltberg Meru. Seine Höhe beträgt 84 000 Meilen und 16 000 reicht er in die Erde hinab. Sein Durchmesser ist auf dem Gipfel 32,000 und an seinem Fusse 16 000 Meilen, sodass dieser Riesenberg in seiner umgekehrten Kegelform der Samenkapsel einer Lotusblume gleicht.

Von diesem Centralgebirge gehen Gebirgsreihen nach allen Himmelsgegenden. Auf dem Gipfel des Meru prangt die Gottesstadt Brahmâ-loka, die sich 14 000 Meilen weit in der Runde ausdehnt, und rings um diese herum liegen die Residenzen Indra's und der übrigen Götter. Rings um die Brahmâstadt fliesst der Strom Ganges, der, den Füssen Vishnu's entquellend, sich, nach Umströmung der Gottesstadt, in vier Riesenströme zertheilt, von denen jeder nach einer der vier Weltgegenden fliesst. Nach der bisherigen Lesart lauten die Namen dieser Weltströme: Sîtâ, Alakanandâ, Cakshu und Bhadrâ. Der erste, die Sîtâ, fällt auf die Gipfel der niederen Gebirge im Osten des Meru herab, fliesst über deren Kämme und eilt durch das Land Bhadrâçva dem Weltmeer zu. Die Alakanandâ fliesst südwärts dem Lande Bhârata zu, theilt sich unterwegs in sieben Ströme und fällt ins Meer. Der Cakshu durchströmt die westwärts des Meru liegenden Gebirge im Lande Ketumâla und

---

* *The Vishnu Purâna:* a system of Hindu mythology and tradition. Translated from the original Sanskrit and illustrated by notes derived chiefly from Purânas, by the late H. H. Wilson. Edited by Fitzedward Hall. 6 Voll. Gross 8°. London. Trübner & Cie., 1865.

fällt in's Meer. Die Bhadrâ bespült das Land der Uttarakurus und stürzt sich in das nördliche Meer.

So phantastisch die Vorstellung von diesen vier Weltströmen ist, so sicher stellt es sich doch heraus, dass derselben dunkle Erinnerungen an das Nomadenleben zu Grunde liegen, welches einst die Sanskrit-Arier zwischen den Südostgestaden des Kaspischen Meeres und dem Aralsee hin und her trieb. Denn sowohl der Name der Sîtâ als der des (so verlesenen) Cakshu sind historisch.

Was zunächst die Sîtâ betrifft, so hat zuerst Minayeff in seiner Grammaire Pâlie (traduite du Russe par Stanislaus Guyard. Gr. 8°. Paris, 1874), pag. VIII und IX, in dem von einem buddhistischen Texte Sîdâ genannten Strome den Jaxartes erkannt. Sodann habe ich in meinem Vortrag über den Ursitz der Indogermanen (Basel, Schwabe, 1884), darauf aufmerksam gemacht, dass dieser Sîdâ nach den Lautgesetzen des Pâlî eine ältere sanskritische *Sîdhâ entspreche, die selbst wieder an den Sanskritnamen des Indus, nämlich Sindhu erinnere und ohne Zweifel der Yaxartes sei. Nach dem Zeugnisse des Plinius wurde dieser Strom auch Silis genannt, an dessen iranische Form *hili, im Rigveda der Name des Heroen Ilîbiça = *Iliviça als des „Ili-anwohners", sowie auch das davon abgeleitete Patronymicum des Helden Kavasha Ailûsha gemahne. S. meine Abhandlg.: „Ueber das gegenseitige Verhältniss der beiden Kándagruppen des Catapatha-Brâhmana nach Massgabe der in ihnen verwendeten Infinitivformen" in Bezzenbergers Beitr. z. Kde. d. indogerman. Spr., Bd. X (1886), pag. 260 ff. Für diese *Sîtâ* als ursprüngliche **Sîdha* bringt nun Wilson noch Zeugnisse herbei aus den indischen Heldengedichten Mahâbhârata und Râmâyana, die zweifellos ein weit höheres Alter beanspruchen dürfen, als das Visnupurâna. Wenn aber Minayeff recht hat, in der von ihm als Yaxartes erkannten Sidâ des von ihm citirten buddhistischen Legendentextes die von Plinius aus Ktesias erwähnte *Side* zu erblicken, so reicht das Zeugniss in's

höchste Alterthum hinauf. Plinius erzält nämlich in seiner. Historia Naturalis, Lib. XXXI, cap. 2: *Ctesias tradit Siden vocari stagnum in Indis, in quo nihil innatet, omnia mergantur.* Ktesias, von 416—399 v. Chr. Leibarzt des Perserkönigs Artaxerxes Mnemon, schöpfte bekanntlich aus altassyrischen Quellen, die für die citirte Stelle in jene Urzeit zurückgehen, als der Yaxartes (das *stagnum Side in Indis*) noch indische Nomaden zu Anwohnern hatte. Denn dass des Ktesias *stagnum Side* auf den Yaxartes deute, geht aus der von Minayeff citirten Pâlistelle hervor, zu welcher der Commentator die Parallelsage erzählt: „das Wasser der Sîda sei so überaus fein und leicht, dass selbst ein in dieselbe fallendes Pfauenfederauge nicht obenauf schwimmen, sondern untersinken würde.“ Zur Bestätigung dieser von Ktesias erzählten Sage erinnere ich an die Stelle im Avesta, wo es (s. Windischmanns Zoroastrische Studien pag. 187) von der Ranhâ, dem Yaxartes, im Bahr. Yasht 29 vom Fische Karômaçya heisst: „der sieht, wenn etwas von der Dicke eines Haares in die fernufrige, tiefe, mit tausend Teichen versehene Ranhâ fällt.“

In spätern Jahrhunderten, als die Inder sich aus ihrer ausgedehnten Nomadentrift zwischen dem Südrande des Kaspischen Meeres und dem Aralsee oder zwischen dem Mündungsgebiet des Oxus, der damals noch ins Kaspische Meer floss, und dem Mündungsgebiete des Yaxartes, nach dem Kabulthale und in's Penjab gewendet und die alte Heimat vergessen hatten, da ging mit dem Strome Sîtâ derselbe Verhimmelungsprocess vor sich, wie mit seinem Parallelrepräsentanten Rasâ. Ganz wie die Rasâ schon in den spätern Teilen des Rigveda aus dem irdischen Flusse, für welchen nur noch eine dumpfe Erinnerung, aber keine Anschauung mehr vorhanden war, zum mythischen Himmelsstrome erhoben wurde, so geschah es nun auch mit der Sîtâ, die deshalb (vgl. das Petersburger Sanskritwörterbuch s. v.) bei den spätern Lexicographen als *vyomagaṅgâ svargagaṅga*, d. h. eben als Himmelsgaṅgâ auftritt.

Zunächst nun der Strom Cakshu. So nämlich lasen Böhtlingk-Roth im grossen Sanskritwörterbuch (mit kurzer Berichtigung im kleinen), so liest auch Spiegel in seiner Eranischen Alterthumskunde, Bd. I (1871), p. 204, wo er nach der oben citirten Stelle des Vishnupurâna das dem iranischen ähnliche mythisch-geographische Weltbild der Inder entwirft. So liest neben Wilson und Fitzedward Hall merkwürdigerweise auch Spence Hardy in seinem Manual of Buddhism (1853), pag. 16, Anm., trotzdem er selber aus Csoma Körösi die tibetanische Lesart Pakshu anführt.

Man möchte glauben, diese sonst so scharfsichtigen Gelehrten hätten bei der Betrachtung der Stelle des Vishnupurâna oder der dazu vorhandenen Parallelstellen ihre Augen geschlossen, um nicht auf den ersten Blick zu erkennen, dass es sich hier, wie die von Wilson und Fitzedward Hall zur Vishnupurânastelle angeführten Lesarten *Vañju*, *Vañcu*, *Vañkshu* klar beweisen, und wie schon H. Kern in Webers Indischen Studien Bd. X (1867) pag. 211 eingesehen hat, in That und Wahrheit um den *Vakshu*, d. h. den Oxus, handelt. Denn *Vakshu*, *Vañkshu* ist wirklich auch nach dem Petersburger Sanskrit-Wörterbuch s. v. (Bd. VI, pag. 616, 618) der indische Name des Oxus, wie denn ein Seitenarm dieses Stromes nach W. Geiger, Ostiranische Kultur im Alterthum (Erlangen, 1882) pag. 45, bis auf diesen Tag den Namen *Vaksh-âb*, d. h. *Vaksh-Fluss*, führt. Die sog. Lesart *Cakshu* beruht auf einer sehr alten Verwechselung der einander in der geschriebenen Devanagarî-Schrift sehr ähnlichen Buchstaben च und व, die zahllose Male in den Handschriften mit einander vertauscht oder für einander verlesen werden. Der Name des *Vakshu* ist übrigens uralt und lässt sich bis in jene Urzeit zurück nachweisen, als nach Ktesias in Diodors Weltgeschichte, Buch II, Kap. 2, die Beherrscher von Assyrien, Ninus und Semiramis, den König von Baktrien, Namens *Ὀξυάρτης*, mit Krieg überzogen. Denn *Ὀξυ-άρτης* erklärt sich auf das natürlichste aus arischem **Vakshu-*

varta, das sich so als alter Landesname für Baktrien ausweist, entsprechend dem Sanskritnamen *Âryа-varta*, „Wohnland der Arier", für Indien.

Nun berichtet die Stelle des Vishṇupurâṇa, der Cakshu, resp. der Vakshu, durchströme das Land Ketumâla im Westen des Weltberges Meru. Zur Erklärung dieses Namens, der offenbar auf ein Land in Iran deutet, müssen wir iranisches Sprachgut zu Hülfe nehmen, welches sanskritisirt worden ist. Nach Justi, Beiträge zur alten Geographie Persiens, Abthl. I. pag. 9 und 10, ist Veh (für zendisches Vañhu, skt. vasu, gut, lieblich) ein alter Name des Oxus in Firdusis Schahname, wie er auch bei den armenischen Geschichtschreibern als Wehrot vorkommt. Derselbe Name Veh bezeichnet aber nach der Pehlewi-Uebersetzung von Vendidad I, 50 den Haetumant, den Hilmend. Da nun sowohl der Oxus als der Hilmend vom grossen Weltgebirge aus nach Westen strömen, so scheint mir eine in der mythischen Geographie sehr häufig eintretende Verwechselung und Verschmelzung zweier Namen und Realien auch die Erzählung des Vishṇupurâṇa veranlasst zu haben, der Cakshu, resp. der Vakshu ströme durch Haetumant, d. h. in sanskritisirter Form, Ketumâla. Zunächst hätte man für Haetu-mant, das im Avesta gewöhnlich die Landschaft bezeichnet, durch welche der Hilmend fliesst, im Sanskrit erwartet: Ketumant, und in der That kennt nach dem Petersburger Sanskritwörterbuch das indische Epos unter dem Namen Ketumant einen Welthüter des Westens. Möglich dass der Wiedergabe des Haetumant mit Ketumâla eine schon im Iranischen mundartlich vorhandene Localform des Namens zu Grunde liegt

Dass unter *ketu* in *Ketumâla*, masc., welches schon sehr auffälligerweise für das grammatisch einzig mögliche feminine *ketumâlâ* steht, nicht im entferntesten *ketu* in der Bedeutung „Meteor, Komet" verstanden wird, hat schon 1867 H. Kern in seiner Abhandlung über „Die Yogayâtrâ des Varâhamihira" in Webers Indischen Studien, Bd. 10 (1867), pag. 211 nachgewiesen.

Aber das von ihm als Synonym zu *ketumâlâ* erwähnte *ketugaṇa* lässt uns vielleicht einen Blick in das Wesen dieser *ketu* werfen. Unter *ketugaṇa* versteht nämlich das indische Sanskritwörterbuch Çabdakalpadruma in Böhtlingk-Roths Petersburger Sanskritwörterbuch Bd. II, pag. 425, „sechsfingrige, rauchfarbene, auf Geiern reitende, der Çûdrakaste angehörige, hässliche Mäuler habende, grossgewachsene Bewohner des Welttheils Kuçadvîpa“ (*kuçadvîpajâto .... shadaṅgulyo dhûmravarṇo gṛidhravâhanaḥ çûdravarṇo vikṛitânanaḥ . . . vṛiddho*). Damit übereinstimmend heisst es, wie Wilson im Vishṇupurâṇa Vol. II, pag. 125, Anm., anführt, im Vâyupuraṇa: die Männer Ketumâla's seien schwarz. Es kann nun wiederum nicht die Rede davon sein, dass *Kuçadvîpa* vom *kuça*-Gras den Namen habe. Sondern meiner Ansicht nach haben wir in Kuçadvîpa vielmehr das Land der Kush, d. h. der כּוּשׁ, der Kushiten, zu erkennen! „Die Kushiyâ (der persischen Keilinschriften), die Kush (der Bibel), die Aethiopen, Mohren (Homers) finden sich bekanntlich“, sagt Justi in seinen Beitr. zur alten Geographie Persiens, Abthlg. II, pag. 23, „ausserhalb Afrikas auch als Kossäer zwischen Medien und Susiana, als östliche Aethiopen im südöstlichen Persien (Herodot III, 94 neben den Parikaniern, VII, 70 neben den Indern), und (der spanische Jude und Weltreisende) Benjamin von Tudela († 1173) setzt seine Kush zwischen Schîrâz und Yezd.“ Nach Elphinstone's Berichten aus dem Anfang dieses Jahrhunderts bei Ritter, Erdkunde von Asien, Bd. VI, Abthl. 1 (Bd. VIII der allgemeinen Erdkunde) ist das Volk, welches den Hamunsee im Innern Irans umwohnt: „verschieden von den andern Bewohnern Sedschestans, sehr gross, stämmig, hässlich, schwarz von Farbe, mit langen Gesichtern, grossen, schwarzen Augen und soll fast nackt in seinen Schilfhütten hausen.“ Noch heutzutage geben die südwärts nach Beludschistan verdrängten Brahuis von schwarzer Hautfarbe Zeugniss für eine einst bis an den Hilmend hinaufreichende schwarze Urbevölkerung.

Was nun zum Schlusse die Bhadrâ und die Alakanandâ betrifft, so erkläre ich mir die Namen folgendermassen. Von der Sîtâ, dem Yaxartes, hiess es oben, sie ströme durch das Land der Bhadrâçva, nämlich des „an guten Pferden reichen" Volkes, in das nördliche Meer. Die Bhadrâçva's sind offenbar nichts anderes als die vedischen Turvaça, jene turanischen Reiterstämme, deren ausgezeichnete Pferde (*taurvaça*) schon bei den Indern des Çatapatha-Brâhmaṇa grossen Ruf genossen. Aus diesen *Bhadrâçva's* heraus ist alsdann die durch deren Land strömende *Bhadrâ* reinweg erschlossen worden. Denn dass das nördliche Meer, in welches sie fällt, nicht das Eismeer sein kann, von welchem die Inder nie eine Ahnung haben konnten, sondern vielmehr der Aralsee, scheint mir die natürliche Auffassung. Dann aber ist wiederum klar, dass die *Bhadrâ* nur eine phantastisch erschlossene, nur eine Wiederholungsform der Sîtâ, d. h. des Yaxartes, ist und keineswegs der Ob Sibiriens, wie Wilson (Vishnupurâṇa Vol. II, pag. 122) geträumt hat.

In der Alakanandâ haben wir die indische Assimilation eines iranischen Argrut zu erkennen und zwar so, dass Alaka für *arg*, *arag* (s. Justi Beiträge zur alten Geographie Persiens, Abthlg. I, pag. 12) zurechtgedeutelt, *nandâ* aber eine an skt. *nadî*, Fluss, anklingende Volksetymologie für persisches *rut*, der Fluss, wäre. Nun ist die Zurückführung des mythischen *Arg rut* des Bundehesh auf einen bestimmten Strom völlig unmöglich, da derselbe, als geographischer Wandername, wie Ἀράξης, auf eine ganze Reihe von Flüssen angewendet wird. Es scheint mir aber, dass er in der indischen Parallelform Alakanandâ, welche auch einen bestimmten Nebenfluss der Gangâ bezeichnet, an vorliegender Stelle des Vishṇupurâṇa den Argrut bezeichnet, den schon Windischmann in seinen Zoroastrischen Studien (Berlin 1863) pag. 188 für den Indus gehalten hat. Wilson jedoch fasst den Ganges für die Alakanandâ, von welcher es heisst, sie ströme südwärts nach dem Lande Bhârata (Indien) und falle, nachdem sie sich unterwegs in sieben Ströme

getheilt, ins Meer. Die sieben Ströme, in welche sich die Alakanandâ unterwegs theilt, scheinen mir aber vielmehr für eine dumpfe Erinnerung an die vedischen Sapta Sindhavas, die Hapta Hendu des Avesta, zu sprechen. (Vgl. über diese Zimmers Altindisches Leben, pag. 22.) In diesem Falle aber kann Alakanandâ dann nur den Indus bezeichnen. S. auch oben pag. 22—26.

6. Der Oxus als Araxes (Arajji) im Rigveda.

In meiner Erklärung des Gritsamada-Liedes Rigv. II, 13 (s. mein Iran und Turan pag. 107), in welcher ich die Ueberrumpelung der Burg Ûrjayanti = Urgendsch nachwies, blieb ich in einem Punkte noch in den Banden der indischen Tradition, nämlich in der Deutung des *arajji* (v. 9) als „Nicht-Strick", indem ich die Ludwigsche Interpretation „in *arajjaú* hat das negative *a* vor *rajju* affirmative Kraft" noch festhielt. Ich habe jedoch die Unmöglichkeit einer derartigen, an *lucus a non lucendo* erinnernden Auffassung des Locativs *arajjaú* schon unmittelbar nach Erscheinen des Buches eingesehen und beeile mich, die Ergänzung meiner Aufhellung des Gritsamada-Liedes hier nachzutragen.

Die Ueberrumpelung der Burg Ûrjayanti gelang in der vedischen Urzeit, wie diejenige von Urgendsch durch den Mongolenfeldherrn Oktaikhan im Jahr 1221 n. Chr., in Folge der Zerstörung der Dämme, wie Str. 10 des Rigvedaliedes beweist: *víçvéd ánu rodhanâ asya páuńsyaṃ dadúr* „Alle Dämme gaben seiner Manneskraft nach". So gewaltige Dämme setzen offenbar einen gewaltigen Strom voraus, dieser Strom war kein anderer als der Oxus und dessen iranischer Name dürfte nur eine Spielform des alten Rasâ, im Avesta Ranhâ, Aranhâ sein, die denn auch im *Arajjaú* resp. *Arajji* (v. 9) wirklich hervortritt. Der Oxus heisst bekanntlich bei den Persern des Mittelalters Arang und dass er schon im classischen Alterthum

den Namen Araxes geführt habe, dafür zeugt uns Herodot I, 202, wo schon der alte Cellarius und noch vor ihm der in der antiken Geographie hellsehende Isaak Vossius das Richtige erkannt haben. Cellarius schreibt nämlich in seiner Notitia orbis antiqui T. II, p. 709: „*in summi viri Isaaci sententiam ire nihil dubito, qui in Melae lib.* III, *cap.* 5, *pag.* 244 *scripsit: Herodotum per Araxem manifeste Oxum intellexit, quum Massagetarum faciat terminum* etc.“ Nun erscheint aber der Araxes bei Hecataeus in Scymnus und in dem Byzantiner Zonaras auch als Ἀράξις, was, wenn wir bedenken, dass in griechischer Schreibung ξ nicht selten den Werth des englischen *sh* hat, für welches im griechischen Alphabet eben kein Buchstabe da war, durchaus zu dem *Arajjî* unseres Rigvedahymnus stimmt. Die Stelle v. 9:

arajjaú dásyûnt sam unab dabhîtaye

lautet nun in meiner Uebersetzung:

„in den Arajjí hast du die Feinde sammt und sonders dem Dabhîti zu Ehren niedergebeugt.“

Ich fasse nämlich die Wurzel *ubh* (*sam unab*) nicht wie das Petersburger Sanskritwörterbuch und Grassmann als identisch mit der Wurzel *vabh*, weben, sodass man dann *unab* mit „er fesselte“ übersetzen könnte (obwohl dies auch keinen unpassenden Sinn giebt), sondern ich halte die Wurzel *ubh* mit Benfey im Sâmavedaglossar pag. 30 s. v. *ubj* für abgeschwächt aus Wurzel *kubh*, welche im griechischen κύπ-τω, trans. beugen, eine erweiterte Form zeigt.

7. Die Flüsse Πολυτίμητος und Ἀάργοιδος in Ostiran.

Der Polytimetos ist der Zarafschan, der durch Samarkand fliesst. Seinen Namen, der, rein griechisch aufgefasst, als ein „hochzuschätzender“ übersetzt werden müsste, führt Strabon auf griechische Soldaten unter Aristobulos zurück, die überhaupt manche neue Namen aufgestellt und alte Namen umbenannt

hätten (*τῶν Μακεδόνων θεμένων τοὔνομα, καθάπερ καὶ ἄλλα πολλὰ τὰ μὲν καινὰ ἔθεσαν, τὰ δὲ παρωνόμασαν* Lib. XI, c. 11, 5 ed. Müller). Allein Curtius Rufus in seiner Geschichte Alexanders des Grossen, erklärt den Namen für einen einheimischen: *Polytimetum vocant incolae* (Lib. VII, 10). Demnach ist der Name nur eine jener zahlreichen Umdeutungen und Umnennungen der macedonischen Soldaten. Welches möchte nun aber die wahrscheinlichste Urform des gräcisirten Namens sein? Ich glaube, in *Πολυτίμητος* einen **plutimant*, resp. **prutimant* voraussetzen zu dürfen. Das Petersburger Sanskritwb. (Bd. IV, pag. 1193) verzeichnet ein gutbezeugtes feminines Nomen *pluti*, das Überfliessen, die Flut: *plutimant*, wofür nach Analogie von Zend *vîkhrûmant*, *vîkhrûmeñt* (s. Justi Zendwb. pag. 277) auch **plutiment* vorkommen konnte, bezeichnet also den „Strömungsreichen".

Den *Δάργοιδος* des Ptolemaeus, in Baktrien, möchte ich, wie den dortigen *Δαργαμάνης* als eine Composition von Zend *daregha* (= skt. *dîrgha*) lang, mit einem mir allerdings noch nicht durchsichtig gewordenen andern Namen, etwa mit der Bedeutung „Lauf" betrachten. Ist dieses zweite Nomen in *Δάργοιδος* vielleicht zend *vaidhi*, f., Bewässerung, von W. *vad*, gehen, fliessen?

8. Ein Regenbogenphaenomen bei heiterm Himmel in Iran.

Qazwînî (übers. von Ethé), Bd. I, pag. 207 erzählt:

„Der Scheich Errâs hat auch noch Folgendes berichtet: Ich befand mich auf dem Berge, der zwischen Bâwerd und Tûs liegt, und da ist einer der höchsten Berge. Der Himmel war völlig enthüllt (völlig wolkenleer) und in der Mitte des Berges zwischen mir und dem Erdboden befand sich ein feuchtes Gewölk, während die Sonne in der Mitte des Himmels (also in ihrem Culminationspunkte) stand. Ich schaute auf das zwischen mir und dem Erdboden befindliche Gewölk hin und da sah ich

in diesem einen vollständigen Kreis mit der Regenbogenfärbung. Ich beeilte mich, schnell vom Berge herabzusteigen, während der Kreis kleiner wurde, und je mehr ich herabstieg, desto kleiner sah ich ihn im Verhältniss zu seiner früheren Grösse, bis ich endlich zu dem Gewölk selbst hingelangte, und da war es ganz und gar verschwunden."

9. Morgenwind und Honigthau oder Açvinau und Dadhyank.

In meinem Iran und Turan pag. 10—11 habe ich den räthselhaften Gott Dadhyank des Rigveda, der, bald als Ross, bald nur als Pferdekopf auftretend, Geheimlehren vom süssen Madhu ausspricht (Rigv. I, 116, 12), als rossschnell über die Hochflächen Centralasiens hineilenden Thaugott und die beiden Açvin als Morgen- und Abendwind dargestellt. Aus dem Schatze der für alle Fragen meteorologischer Erfahrung massgebenden geographischen und Reiseliteratur über Persien glaube ich die Verehrung des Dadhyank wie diejenige der Açvinau nicht nur als begreiflich, sondern als notwendig nachweisen zu können. Was die Verehrung des Thaugottes als des Spenders des Madhu betrifft, so erinnere ich zunächst nur an die erste Strophe in André Chenier's berühmtem Gedicht: *La jeune Captive*, wo es heisst:

Sans crainte du pressoir, le pampre tout l'été,
Boit les doux présents de l'aurore.

Nun aber berichtet Qazwînî (übers. von Ethé Bd. I, pag. 349). „Der Berg von Kasrân. Kasrân ist sowohl eine Stadt in Sindia, als auch ein Dorf in dem Distrikte von Rai. Avicenna sagt: „Der Honig fällt in den Bergen von Kasrân in gleichmässiger Vollkommenheit als Thau (aus der Luft) hernieder und wird nur alterirt je nach den verschiedenen Bäumen und Steinen, auf die er fällt. Den offen vor aller Augen liegenden Theil des Honigs sammeln die Menschen, den versteckten die Bienen ein und speichern ihn auf, um sich während des Winters zu

ernähren. Und es ist augenscheinlich, dass Avicenna in diesen Worten von Kasrân in Sindia spricht, weil von Kasrân in Rai (Rhagae) dies nicht bekannt ist.“ Ganz entsprechend theilt nun aber auch Vambery in seinen Reisen in Mittelasien pag. 210 aus Chorasan Folgendes mit: „Das gebirgige Vaterland der Dschemschidie bringt drei nennenswerthe Produkte hervor, die wild wachsen und von dem ersten besten gesammelt werden können. Es sind 1) Pistazien, 2) Busgundsch (eine nussartige Färbefrucht), 3) Terendschebin, eine thauartige Zucker-Substanz, die von einer Staude wie Manna gesammelt wird, keinen schlechten Geschmack hat und in Herat und Persien zur Zuckerfabrikation gebraucht wird. Das Gebirge Badchis (wörtlich, wo der Wind sich erhebt) ist reich an den genannten Artikeln, die Einwohner sammeln sie auch.“ Nunmehr wird auch Aelians Satz in seinen Thiergeschichten XV, 7 klar: *ὕεται Ἰνδῶν γῆ μέλιτι ὑγρῷ.*

Schon aus den vorhergehenden Berichten Vamberys und Qazwînîs war zu ersehen gewesen, in welchem untrennbaren Zusammenhang der Morgenwind und der Thaufall stehen, wie sehr deshalb die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit gegeben war, im Morgenwind, der den erfrischenden Honigthau herbeiführte, einen Gott der Heilkunst zu erkennen. Aus den nachfolgenden Mittheilungen Qazwînîs (übers. von Ethé, Bd. I, pag. 198—199) wird sich diese Nothwendigkeit noch viel zwingender ergeben: „Der Ostwind (eig. Südostwind, eurus) nähert sich der mittleren, gemässigten Temperatur; denn wenn er am Anfang des Tages weht, so neigt er sich zur Kälte hin, weil er an kalten Gegenden vorüberstreicht, die durch die Entfernung der Sonne von ihnen während der Nacht abgekühlt sind, und der ist dann sehr angenehm; nur dass seine Zeit kurz ist, weil die Sonnenstrahlen ihn von hinten vorwärts treiben. Geht nämlich die Sonne auf, so treibt sie ihn vor sich her und so streicht er immer vor den Strahlen und der Sonne vorauf, während diese ihn durch ihre Hitze und ihren hellen Glanz fein und warm macht, bis er

endlich eine gemässigte Temperatur bekommt. Das ist dann der sanfte Wind, der den Namen: *Wind der Morgenfrühe* für sich in Anspruch nimmt. An ihm delektiren sich die Menschen, wenn er sie streift, es schläft sich angenehm bei seinem Wehen, und der Kranke findet während dessen Ruhe und Erquickung. Das Wehen dieses Windes fällt also in die letzten Theile der Nacht kurz vor der Morgenröthe und in die ersten Theile des Tages vom Zwielicht bis Sonnenaufgang."

9. Der Susâman des Rigveda und der *Σισάμνης* des Herodot.

In dem Sammel-Maṇḍala des Rigveda, welches im Grossen und Ganzen den Kâṇva gehört, umfasst die geschlossene Abtheilung von VIII, 23—25 die Lieder des Viçvamanas Vayaçva. Unter den Eigenthümlichkeiten dieser Sammlung, die wir hier nicht vollständig behandeln können, ragt ein Name hervor, der bis jetzt seinem wahren Wesen nach noch nicht erkannt worden ist. Es ist das der Susâman oder wie Grassmann nach Böhtlingk-Roth Sanskritwb. VII, 1139 meint, der Varo-Susâman. In seiner Rigvedaübersetzung hatte Ludwig den Namen noch appellativ als „mit trefflichem Sâman" übersetzt, mit einziger Ausnahme der Stelle VIII, 25, 22, die uns sofort beschäftigen wird. In seinem Rigveda-Commentar dagegen fasste er dann *susâman* schon nach der Erklärung in Bd. III, pag. 162 überall als Eigenname. Der diesem Buche abgesteckte Raum verbietet uns eine einlässliche Behandlung sämmtlicher Stellen, dagegen möge die Hauptstelle VIII, 25, 22 eine möglichst eindringende Aufklärung erhalten. Die Stelle lautet:

ṛijrám ukshaṇyā́yane rajatáṃ hárayâṇe |
rátham yuktám asanâma sushâmaṇi ||

„Ein bräunlich Ross bei Ukshaṇyâyana, ein weisses bei Harayâṇa, einen angespannten Wagen bekamen wir (*asanâma*) bei Sushâman" (Ludwig).

Dazu bemerkt nun Ludwig III, pag. 162: „Wiewohl im Vorausgehenden ‚Bhojeshu' (unter den Bhoja) steht, so ist es doch sehr zweifelhaft, ob hier drei Männer und nicht vielmehr nur einer gemeint. Uns scheint allein letztere Annahme berechtigt zu sein. Hara wird des Vaters, Ukshaṇya oder Ukshan des Grossvaters Name gewesen sein. Aus der fehlenden Vṛiddhierung ergiebt sich hohes Alter."

Es ist nun auffallend, dass sich in der gesammten vedischen und Sanskritliteratur *ukshan* nicht wieder zur Bildung eines Eigennamens verwendet zeigt. Wohl aber begegnet uns ein solcher mit *ukshan* gebildeter Männername wieder auf iranischem Boden in *Ὀξέν-δρας* „nom d'un des quatre fils de Parysatis, Ktesias, Pers., cap. 50 = *ukshán-dra* par syncope pour *-dăra*, „tenant des taureaux" i. e. „eleveur de taureaux"; cependant il se peut que l'on ait ici l'av. *ukhshan*, croissance, prosperité"; ce mot est dérivé de la même racine *ukhsch* = *vakhsch*, cresco, donc *ὀξένδρας* pourrait signifier „gardant, protégeant la croissance". Keiper, Les noms propres perso-avestiques, pag. 36. Die Analogie des vedischen Namens Ukshaṇyâyana wird uns in *Ὀξένδρας* einen „Stierzüchter" erblicken lassen, da *ukshan* im Rigveda einzig den Stier bezeichnet.

Nachdem nunmehr umgekehrt Ukshaṇyâyana von *Ὀξένδρας* in iranische Beleuchtung gestellt worden ist, wird die stille Frage erlaubt sein, ob nicht auch gar Harayâṇa und vielleicht selbst das anscheinend so durch und durch sanskritische Susâman diese Beleuchtung zu vertragen und von derselben sogar ihre etymologische Aufhellung zu erhalten vermöchten?

Bevor wir auf Harayâṇa zurückkommen, wird sich uns Susâman selbst enthüllen. Der Dichter von Rigv. VIII, 25, 22 setzt es offenbar in Beziehung zur Wurzel *san*, welche gleicherweise bedeutet: zum Geschenk empfangen, wie zum Geschenk geben. In diesem Falle müsste *sâman* von der älteren Form der Wurzel, von *sâ*, abgeleitet sein. Es giebt aber kein Wort *sâman* „empfangend, schenkend." Sondern *sâman* kommt nur

vor als Substantiv in der Bedeutung „Gesang, Lied". Der Name *Susâman* würde also nach dieser Etymologie entweder, wie Grassmann will „schöner Gesang", oder aber „schöne Gesänge besitzend" bedeuten. So hatte auch Ludwig die Stelle Rigv. VIII, 23, 28 *sushấmne jánâya* übersetzt „dem Volk das gute Sâman weiss."

Nun kennt aber das Petersburger Sanskritwörterbuch Bd. VII, pag. 1140 aus dem Kunstepos Bhaṭṭikâvya das Adj. *susâman*, resp. *sushâman* „friedfertig" (ein Brahmane). Dasselbe wird dort mit Recht abgeleitet von *sâman* in der Bedeutung „Beschwichtigung" nämlich wie es dort Bd. VII, pag. 930 heisst: „gute, beschwichtigende Worte, Milde, freundliches Entgegenkommen, zur Gewinnung eines Gegners". Für *sâman* „Beschwichtigung" sucht man nun aber vergeblich nach einer Wurzel *sâ* oder *san* oder *sam* in der Bedeutung „beschwichtigen". Dagegen werden wir nicht fehl gehen, wann wir uns der Wurzel „*çam*, beschwichtigen" erinnern, sodass alsdann *sushâman* im Sinne von beschwichtigend und beschwichtigt, was ein Begriff, durchsichtig wird. Der *Susâman* wäre demnach der Friedensstifter.

Diese Wurzel *çam*, beschwichtigen, im Avesta in der Form *tham*, heilen, kennt auch das Iranische. Ja, es scheint, dass uns selbst der Name *Su-sâman* im Iranischen erhalten ist. Im Heere des Xerxes befehligte nach Herodot VII, 66 die Areier, nämlich die Krieger aus dem grossen Thalbecken von *Haraêva*, resp. Herât, Σισάμνης, des Hydarnes Sohn. Ein Sisamnes war auch, nach Herodot V, 25 der Vater des Otanes, den Darius im Feldzug gegen Griechenland zum Feldherrn über die Küstenvölker gesetzt hatte. König Kambyses hatte den Sisamnes wegen eines ungerechten Richterspruches, den derselbe, als königlicher Richter, um Gold gefällt hatte, hinrichten und ihm die Haut am ganzen Körper abziehen lassen, aus welcher abgeschälten Haut er dann Riemen schnitt und dieselben an den Thronsitz spannte, auf dem Sisamnes Recht gesprochen hatte;

alsdann aber machte er zum Richter an des umgebrachten und geschundenen Sisamnes Statt den Sohn dieses Sisamnes, mit dem Gebote, eingedenk zu sein, auf welchem Throne er zu Gericht sitze. Daraus, dass in dieser Sage der Sohn dem Vater auf dem Richterstuhle folgt, geht hervor, dass die richterliche Würde in der Familie erbberechtigt war. Wenn zu Xerxes Zeiten ein Sisamnes die Areier befehligte, so wird also wohl das Geschlecht der Sisamnes ein selbst in Areia einheimisches Richtergeschlecht gewesen sein. Und diese richterliche Thätigkeit der Sisamnes stimmt nun voll und ganz mit dem etymologischen Inhalt des *Σισάμνης-Sushâman*. Denn wie wir oben den vedischen Namen *Sushâman* aus der Wurzel *çam*, beschwichtigen, abgeleitet haben, so findet Keiper, Les noms propres perso-avestiques, pag. 37 das Etymon von *Σισάμνης* in der Zendwurzel *sam* (= *tham*), heilen, nämlich beruhigen. „Déjà dans les Perses d'Eschyle on rencontre un *Σισάμης* (a. l. *Ση-σάμης*), formé de *sam* avec redoublement, „guérir, apaiser." De là s'est formé par le suffixe sécondaire *na Σι-σάμ-νης* nom que portaient a) le père d'Otanès, Her. V, 25; — b) le fils de Hydarnès VII, 66 (aussi Corp. Inscript. Graec. ed. Boeckh I, 2, pag. 114 a 115a) et *Σι-σαμά-κης*, le nom d'un Perse V, 25 (développement de *Σι-σάμης* par *ka*). Les deux suffixes ne pouvaient guère changer le sens du primitif."

Also *Σισάμνης* = *Sushâman*. Der Name war einheimisch in Haraêva, er bezeichnete das den Richterberuf ausübende Königsgeschlecht an der Sarayu-Haraêva, im Lande der *Ἄρειοι*. Der vedische Name war augenscheinlich nur eine sanskritische Ausdeutung der iranischen Reduplicationsform. Aber die volksetymologische Ausdeutung des **Σισαμαν*, *Σισάμνης*, resp. eines **Çiçâman*, *Çiçamna* in einen *Susâman* fand um so mehr Boden, als der Sänger, aus dessen Liedern wir überhaupt die Persönlichkeit des *Su-sâman* kennen lernen, ja gerade die Freigebigkeit des Angesungenen zu rühmen die Absicht hatte. Da kam denn dem Dichter der schmeichelhafte Anklang eines *su-shâman*

an den Königsnamen *Çiçâmna* gerade recht. Ja, es scheint, dass der Dichter in seiner Schmeichelei soweit gegangen sei, dass er der aus **Çiçâmna* im Sinne der Sanskritwurzel *san*, spenden, herausgedeuteten Donatorenthätigkeit des *Su-sâman* gleich auch noch ein seine Schmeichelei übertreffendes Objekt hinzugedichtet habe, nämlich das, wie wir oben gesehen haben, an allen Stellen der Liedersammlung Rigv. VIII, 23—25 vor dem Namen *Su-sâman* wiederkehrende, annoch räthselhafte, *varo*. Nimmt man dieses *varo*, das an sämmtlichen Stellen als Vocativ überliefert ist, als das Zendsubstantiv *varô*, resp. *varaṅh*, n., reiche Gabe (Justi, Zendwörterbuch pag. 268), so passt es an allen Stellen, insofern es als ein von W. *san* spenden, (in *su-sâman*), abhängiges Accusativobjekt erscheint. Aus dem Sanskrit selbst ist *varo* schlechterdings unerklärbar.

Nunmehr dürfen wir auch dem Namen *Harayâṇa* wieder unsere Aufmerksamkeit zuwenden. In *Ukshaṇyâyana* hatte sich uns ein wahrscheinliches Zendpatronymicum, der Name des Grossvaters des Sushâman, ergeben. Nur aus dem Zend erklärbar, aber ins Sanskrit umgedeutet, war uns dann Sushâman selbst erschienen. Was Wunder, wenn sich die des Namens *Susâman* (Çiçâmna) bemächtigende Umdeutungssucht des Dichters auch auf den Namen des Vaters geworfen hätte und *Harayâṇa* nichts als ein aus dem zendischen *Haraêva* im Sinne von *Hara* + *eva* (skt. *êva* Lauf, Gang = skt. *yâna*) herausgedeutetes *Hara-yâṇa* wäre?

Ist unsere Erklärung von Rigv. VIII, 25, 22 richtig, so kann alsdann der *svayâvant sindhu* in v. 12 nur die Sarayu sein. Hier aber begegnen wir einem neuen Räthsel. Das Adj. *svayâvant* ist ἅπαξ λεγόμενον. Sollte auch dieses Epitheton ornans „von selbst gehend“ nur eine sanskritische Ausdeutung von *Haraeva* (= Hara-yâṇa) im Sinne eines **Ha-raya* sein, worin *ha* ein zendisches *qa* = skt. *sva*, selbst, und *raya* ein masculines Sanskritsubstantiv in der Bedeutung „Strömung, Strom“ wäre?

10. Die Geographie von Centralasien in den Irren der Io in Aeschylus' Prometheus.

Eine der charakteristischen Eigenthümlichkeiten des Aeschylus ist seine Vorliebe für Entfaltung geographischen Wissens. Der Verlust seiner hundert Stücke ist gewiss schon vom einseitig historisch-geographischen Standpunkt aus tief zu bedauern. Gewähren uns doch die wenigen uns erhaltenen Stücke eine Fülle von geographischer, anderwärts nicht ersetzter Kunde aussergriechischer Länder. Von ganz besonderm Werth sind die mythisch-geographischen Weltbilder, die uns der grosse Tragiker in seinem Gefesselten Prometheus und in den Schutzflehenden entwirft. In Sophokles und Euripides suchen wir vergeblich nach solchen Offenbarungen geographischen Geheimwissens. Das werthvollste Ueberbleibsel desselben bildet des Prometheus Wegweisung für die den Orient durchirrende Io. Die Irren der Io sind eine der merkwürdigsten und fruchtbarsten Quellen über das geographische Wissen der Griechen vor Herodot. Am ausführlichsten ist denselben bis jetzt nachgegangen Schömann in seiner Ausgabe und Uebersetzung des Gefesselten Prometheus (Greifswald, 1844). Da ich hier eine Reihe von mythisch-geographischen Namen und Angaben an der Hand der orientalischen Geographie zum ersten Mal ins richtige Licht zu stellen vermag, so lohnt es sich wohl, den vollen Text nebst Uebersetzung voranzusetzen. Ich folge dem Text Dindorfs in der grossen Ausgabe, gebe aber die Uebersetzung Schömanns.

Aeschylus' Gefesselter Prometheus Vers 790—813:

ὅταν περάσῃς ῥεῖθρον ἠπείροιν ὅρον,
πρὸς ἀντολὰς φλογῶπας ἡλιοστιβεῖς
* * * * * * * * * * * * * * * * * *
πόντου περῶσα φλοῖσβον, ἔστ' ἂν ἐξίκῃ
πρὸς Γοργόνεια πεδία Κισθήνης, ἵνα

795. *αἱ Φορκίδες ναίουσι δηναιαί κόραι*
τρεῖς κυκνόμορφοι, κοινὸν ὄμμ' ἐκτημέναι,
μονόδοντες, ἃς οὔθ' ἥλιος προσδέρκεται
ἀκτῖσιν οὔθ' ἡ νύκτερος μήνη ποτέ.
πέλας δ' ἀδελφαὶ τῶνδε τρεῖς καταπτεροι,
800. *δρακοντόμαλλοι Γοργόνες βροτοστυγεῖς,*
ἃς θνητὸς οὐδεὶς εἰσιδὼν ἕξει πνοάς.
τοιοῦτο μέν σοι τοῦτο φρούριον λέγω,
ἄλλην δ' ἄκουσον δυσχερῆ θεωρίαν.
ὀξυστόμους γὰρ Ζηνός ἀκλαγγεῖς κύνας,
805. *γρῦπας φύλαξαι, τόν τε μουνῶπα στρατὸν*
Ἀριμασπὸν ἱπποβάμον', οἱ χρυσόρρυτον
οἰκοῦσιν ἀμφὶ νᾶμα Πλούτωνος πόρου·
τούτοις σὺ μὴ πέλαζε· τηλουρὸν δὲ γῆν
ἥξεις κελαινὸν φῦλον, οἱ πρὸς ἡλίου
810. *ναίουσι πηγαῖς, ἔνθα ποταμὸς Αἰθίοψ.*
τούτου παρ' ὄχθας ἕρφ', ἕως ἂν ἐξίκῃ
καταβασμὸν, ἔνθα Βυβλίνων ὀρῶν ἄπο
ἵησι σεπτὸν Νεῖλος, εὔποτον ῥέος.

Wenn du den Strom durchschwommen, der die Länder theilt,
Dann zu des Aufgangs flammenglühender Sonnenbahn
* * * * * * * * * * * * * *
Des Meeres Flut durchschwimmend, bis du hingelangt
Zum Land Kisthene, dem Gorgonischen Sitze, wo
Des Phorkys Töchter wohnen, Jungfraun hochbetagt
Drei, schwanengleich, gemeinsam Eines Auges froh
Und eines Zahns, die Helios mit seinem Strahl
Niemals beleuchtet, noch des Mondes Nachtgestirn.
Und diesen nah die Schwestern, drei geflügelte
Gorgonen, schlangenhaarig, menschenfeindliche,
Bei deren Anblick jedes Lebens Odem stockt.
So künd' ich dir's, wovor du dich bewahren magst.

Ein andres nun, gefährlich anzuschaun, vernimm:
Zeus' scharfgezahnter, stimmenloser Hunde Schaar,
Die Greifen, meide und der Arimaspen Volk,
Der reisigen, einäugigen, die Pluto's Strom
Umwohnen, an des goldigen Gewässers Rand.
Nicht nahe dich denselben. — Darauf kommst du hin
Zum fernen Grenzland und zum schwarzen Volk am Quell
Des Helios, wo Aethiops Gewässer strömt.
An dessen Ufern wandre fort, bis du gelangst
Zum Wasserfalle, wo von Byblos Bergeshöhn
Der Nil den heil'gen labungsreichen Strom ergiesst.

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, die Fülle der mythologischen Beziehungen, welche sich durch diese mythisch-geographischen Angaben hin zerstreut finden, im Einzelnen zu beleuchten. Ich werde mich begnügen, aus den mythisch-geographischen Hinweisungen die echten Bestandtheile realer historischer Geographie herauszuschälen. Von einer wohl orientirten Auffassung von Centralasien kann hier natürlich gar keine Rede sein, die Richtung, die Prometheus der Io angiebt, windet sich vielmehr in Schlangenlinien hin und her.

Den Strom, der die Länder theilt, die beiden Erdtheile, halte ich nach der Stelle im Befreiten Prometheus (Dindorf Fragm. 191) wo es heisst:

χθονὸς Εὐρώπης
μέγαν ἠδ' Ἀσίας τέρμονα Φᾶσιν

für den Phasis, dh. den Araxes in Armenien. Von dort soll Io gegen Sonnenaufgang hin ziehen und eines Meeres Flut durchschwimmen, wornach sie in das Land Kisthene gelangen werde. Ueber das Land *Κισθήνη* habe ich weiter oben in dem Abschnitt über das Volk der Çîshṭa im Rigveda pag. 89—91 gehandelt. Vielleicht ist *Κισθήνη* nicht einmal das Land der vedischen Çîshṭa, der Histi des Plinius in Parthien, sondern das

حوچیستان, Khutschistân des Bundehesh, **Kuçi-sthâna*, das Land der Kush, der Kossäer, der *Κίσσιοι* des Herodot III, 91, der uralten, einst bis an das Kaspische Meer hinaufreichenden schwarzen Bevölkerung Centralasiens, über welche zu vgl. meine Abhandlung über die Namen das Oxus und Yaxartes, weiter oben pag. 116—124. Noch der arabische Geograph Ibn Haukal (ed. Uylenbroek, pag. 90) kennt ums Jahr 976 nach Chr. einen *Kosthaneh sive Kisthaneh pagus, inter quem et Rayam (Rhagae) in via Sawae diversorium est quod Bosthaneh vocatur.* Wenn dagegen im Bundehesh XXII, 4 (s. bei Windischmann, Zoroastr. Studien pag. 101) die Landschaft Çiçtân als die Gegend genannt wird, wo der See Frazdân liege, so wird sich diese Angabe wohl auf den Hamûnsee in Seïstan beziehen.

Die Sitze der Gorgonen und Phorkiden scheinen mir nicht ohne dumpfen Anklang an das Land der Varkâna der altpersischen Keilinschriften, die mundartlich ganz wohl schon Gurgân lauten konnten, nämlich das Land der Wölfe, Hyrkanien, zu sein. Vgl. darüber Justi, Beiträge z. alt. Geogr. von Persien II, pag. 5. Ebenso finde ich in den Töchtern des *Φόρκυς* Anklang an den Namen der Parçu, der Perser oder Parther. Nach Hyginus Poet. Astr. sind die Phorkiden die Wächterinnen der Gorgonen, worin ich das Herrschaftsverhältniss der Perser oder Parther zu den Hyrkaniern erblicken möchte. Die Schwanengestalt erinnert an die als *âtayaḫ*, als Schwäne, auf dem See herumschwimmenden Apsarasen. Wenn weder Sonne noch Mond sie bescheinen, so bezieht sich das auf die grosse Entrücktheit, in welcher die Bewohner Mazanderans von Urzeiten her für die übrigen Völker dahinlebten (s. mein Iran und Turan, pag. 176), sowie auf die geheimnissvolle Verborgenheit ihrer Wohnsitze in den Schluchten und Wäldern der Albursabhänge. Die rein mythologischen Kennzeichen dieser Phorkiden und Gorgonen, sind mit den historisch-geographischen zu einer innigen Einheit verschmolzen, wie etwa die Heunen als Riesen in den Hunnen des Nibelungenliedes.

Nunmehr soll Io der Hunde Schaar, die Greifen meiden. Ihre Stimmlosigkeit, wenn anders damit nicht einfach ihre Heiserkeit, und in Folge dessen ihre grössere Grauenhaftigkeit bezeichnet werden soll, könnte vielleicht auch aus dem im alten Kleinasien tagtäglichen Anblick der massenhaften Greifen der assyrischen Architektur geflossen sein, wobei denn die theilweise Löwengestalt der Greifen für Hundegestalt genommen worden wäre. Möglicherweise lag aber die Hundegestalt der Greifen schon in der Sprache vor. Ich möchte, worauf ich bei anderer Gelegenheit zurückkommen werde, mit Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. I, pag. 467 das griechische *γρύψ*, das deutsche Greif, mit dem hebräischen, offenbar aus dem Persischen entlehnten *Kerub* zusammenstellen und selbst die *Χάρυβδις* mithineinbeziehen, deren Doppelgängerin *Σκύλλα*, die Hündin, nur erst aus dem ursprünglichen, später nicht mehr verstandenen Wortbegriff der *Χάρυβδις*, die gewiss einst selbst als Hündin vorgestellt worden war, sich abgezweigt hat. Mit diesen Wortformen, deren vorauszusetzende gemeinsame Stammform etwa **gh(a)rubh*, *k(e)rub*, *grup* gewesen sein mag, eine Form, die selbst nur eine in *u* spielende Nebenform der Sanskritwurzel *grabh*, *gṛbh*, greifen, wäre, möchte ich nämlich zend *urupi*, m., Name einer Hundeart (bei Justi, Zendwörterb. pag. 65) zusammenstellen, vor welcher Form, was ja auch sonst vorkommt, der Guttural abgefallen wäre. Ueber *urupi*, Fuchs, s. Spiegel, Eranische Alterthskde., Bd. I, pag. 516—517.

Durchsichtiger sind die an Plutons goldenem Strom wohnenden reisigen, einäugigen Arimaspen, obwohl dieselben bis zur Stunde als reine Fabelwesen aufgefasst worden sind. Der Fluss *Πλόντων* ist ein Amalgam des oben pag. 125 in *Πολυτίμητος* nachgewiesenen **plutiment* mit dem Hilmendstrome. Der Polytimetus führt Goldsand und heisst deshalb Zerafschan, goldstreuend, zu welcher Bezeichnung jedoch nach Spiegel, Eran. Alterthskde. Bd. I, pag. 275 mehr der Reichthum der aus ihm abgeleiteten Canäle, es sind deren über hun-

dert, als der Werth des von dem Flusse geführten Goldstaubes Veranlassung gegeben hat. Dieser *Plutiment ist verschmolzen worden mit dem Hirmend, der schon im Mittelalter auch Zarînmand, goldreich, hiess, wiederum nicht wegen seines etwaigen, allerdings unbekannten, Goldreichthums, sondern auf Grund der durch die von ihm abgeleiteten Bewässerungscanäle erzeugten Fruchtbarkeit der Landschaft. Vgl. über dieselbe mein Iran und Turan pag. 131.

In dieser fruchtbaren Landschaft wohnten die Ariaspen, die „Besitzer vorzüglicher Pferde", die Diodor von Sicilien XVII, 81 aber *Ἀριμάσπαι* nennt, indem er sie, wie Forbiger meint, mit den skythischen Arimaspen des Herodot verwechselt, als ob in *Ἀριάσπαι* und *Ἀριμάσπαι* streng ethnologische Begriffe vorlägen. Letzteres ist wohl = *airyama* + *aspa*, „folgsame Pferde habend", oder =*Ἀρι-μ-άσπαι*, worin das *μ* als euphonischer Einschubsconsonant aufgefasst werden muss wie das s in zend Pourusaspa = *pourù* + *aspa* „viele Pferde besitzend" (Windischmann, Zoroastr. Studien pag. 46). Sollte die mythische Einäugigkeit der Arimaspen zurückzuführen sein auf irgend einen bronzenen oder goldblechenen kreisförmigen Stirnschmuck?

Io wird alsdann zum fernen Grenzland kommen, zum schwarzen Volk am Quell des Helios, wo des Aethiops Gewässer strömt. Das Grenzland ist das Land fern (*τηλουρός γῆ*) am Rande des Okeanos, wo, wie es in einem Fragment des Befreiten Prometheus, das uns Strabon aufbewahrt hat (Dindorf Fragm. 192), heisst:

φοινικόπεδόν τ' ἐρυθρᾶς ἱερὸν
χεῦμα θαλάσσης,
χαλκοκέραυνόν τε παρ' Ὠκεανῷ
λίμνην παντοτρόφον Αἰθιόπων,
ἵν' ὁ παντόπτης Ἥλιος ἀεὶ
χρωτ' ἀθάνατον κάματόν θ' ἵππων
θερμαῖς ὕδατος
μαλακοῦ προχοαῖς ἀναπαύει.

„Wo der purpurne Strand der heiligen Flut
Des gerötheten Meers,
Und der, ehernen Glanz ausstrahlende, all-
ernährende See der Aethiopen,
Dem Okeanos nah, wo Helios stets
Der Allsehende sich den unsterblichen Leib
Und das müde Gespann in dem labenden Bad
Der lauen Gewässer erquickt."

Der Quell des Helios, wo der Gott allabendlich sich neu stärkt, um am andern Morgen mit frischer Kraft an den Himmel hinaufzufahren und die Welt zu beleuchten, ist wohl der Aralsee, der *zrayo pûitika* des Avesta, wo das verunreinigte Wasser geläutert wird und von wo es in den Vourukasha, das Kaspische Meer, abfliesst, um dann aus diesem in Dünsten aufzusteigen und als Regen zur Erde zu kommen.

Dort soll ein schwarzes Volk wohnen (*κελαινὸν φῦλον*). Das ist das Volk der Kush, über welche oben pag. 122. Zur ältesten Zeit des Rigveda reichten die Schwarzen vielleicht bis gegen den Aralsee hinauf, wenn ich in meinem Iran und Turan pag. 109 die Stelle in Rigv. IV, 16, 13, wo Rijiçvan Vaidathina über Pipru Mṛigaya siegt und fünfzigtausend Schwarze vernichtet, richtig als das Mârgaya der persischen Keilinschriften, nämlich als das heutige Merv gedeutet habe.

Dort auch, nach der, wie Schömann a. a. O., pag. 327 sagt, „keineswegs ungereimten Vermuthung" Klausens, entsprang der Strom *Αἰθιοψ*, offenbar so benannt nach den ihn umwohnenden Schwarzen, den Aethiopen, die, von indischer Race nach Aeschylus Schutzflehenden (Dindorf v. 284—286) „auf der trabenden Kameele Saumthierrücken fern das Haideland längs Aethiopiens Marken nomadisch scheu durchstreifen" (s. Iran u. Turan pag. 53). Wir befinden uns hier im äussersten Osten Irans, worüber hinaus die Begriffe der Iranier nicht reichten, wo aber selbst schon das Verschiedenartigste mit einander in einen Begriff verschmolzen wurde. Die Dromedar-

reiter des Aeschylus, die längs dem Land der Aethiopen streifen, können sich nur auf die berühmten Kameelreiter Drangiana's beziehen. Strabon XV, cap. 2, 8 (ed. Car. Müller, Paris 1877, pag. 616) berichtet, dass Alexander der Grosse von Drangiana nach Ecbatana Einige zu Parmenio schickte, um auch diesen umbringen zu lassen, nachdem er in Drangiana den Philotas wegen hinterlistiger Anschläge hatte hinrichten lassen. „Diese machten auf schnelllaufenden Kameelen (*ἐπὶ δρομάδων καμήλων*) den Weg von dreissig oder vierzig Tagereisen in eilf Tagen und vollbrachten den Auftrag." Vgl. darüber insbesondere auch Ritters durch keine ähnlichen Leistungen der historischen Geographie wieder erreichte Darstellung der historisch-geographischen Verbreitung des Kameels in seiner Erdkunde von Asien, Bd. XIII, pag. 640. Noch Reclus in seiner Nouvelle Géographie Universelle, T. IX, pag. 56, weiss das seistanische Kameel zu rühmen: „*Les dromadaires et autres chameaux de Seïstan sont renommés pour leur endurance, leur force et la rapidité de leur course.*" Wenn aber die Dromedarreiter Drangianas nach Aeschylus Inder sind, so stimmt das zu der Mittheilung des Isidor von Charax (s. in meinem Iran und Turan pag. 129), dass die Parther Arachosien das weisse Indien hiessen. Dann aber kann der Strom Aethiops an dieser Stelle nur den Hilmend bezeichnen. Wenn er aber, nach der Darstellung im Gefesselten Prometheus, über einen Wasserfall hinunter als Nilstrom weiter fliesst, so kann dieser Aethiops nur der Indus sein. Aber der Ursprung des Aethiops aus dem Sonnenquell, dem Aralsee, lässt zugleich auch auf den Oxus schliessen. So verwirrt diese mythisch-geographischen Begriffe sind, so sehr entsprechen sie den iranischen Anschauungen, wie sie uns insbesondere die Encyclopädie der sassanidischen Zoroastrier, der Bundehesh, darstellt.

Nach dem Bundehesh (ed. Justi), Glossar pag. 253 ist نیو *név, niv,* „der Name des Nils, welcher als derselbe Strom wie der Arang (Oxus) gilt oder mit diesem in unterirdischer Ver-

bindung gedacht wurde.“ Aber in der zu Grunde liegenden Stelle fasst Windischmann, Zoroastrische Studien pag. 97, den Argrut, d. i., den Amece, als den Indus. Die Bundehesh-Stelle, Cap. XX, § 1 lautet: „*Arg rut* heisst einer (Fluss), welcher vom Harbure ausgeht in das Land Erak, wo man ihn Amece nennt [Windischmann: „Dies ist der Indus“], in das Land Aegypten, das man Meçrag nennt, hinüber geht, wo man ihn Nilfluss nennt.“ Eine solche unterirdische Verbindung wurde wahrscheinlich auch zwischen dem Choaspes und dem Indus angenommen. S. Spiegel, Eran. Alterthskde., Bd. II, pag. 624. Und auf Nachwirkung iranischen Einflusses möchte ich es zurückführen, wenn nach der Sage der Phliasier und Sikyonier bei Pausanias II, 5 der Mäander, der aus Phrygien kommend, durch Karien bei Miletus ins Meer fliesst, in den Peloponnes dringt und den Asopus bildet, den Asopus, der nach Welcker nur ein alter Aethiops ist. So auch dichtete die Sage einen Zusammenhang zwischen dem Flusse Ἀλφειός im Peloponnes und der Ἀρέθουσα bei Syrakus auf Sicilien. S. Holm, Gesch. Siciliens im Alterth., Bd. I, pag. 386—387, Anm. zu S. 123.

11. Die Wanderung der Flutsage auf dem Hochland von Iran.

In meinem „Iran und Turan“ pag. 8—9 hatte ich kurz gezeigt, dass die Schiffer- und Fischersage von der Landung von Manus Schiff auf dem höchsten Gipfel des Himavat nur vom Alburs, dem Randgebirge des Kaspischen Meeres, aus verstanden werden könne, wo die Sanskrit-Arier, die später Indien eroberten, Jahrhunderte lang gesessen haben mussten, da der Doppelcharakter der indischen Volksseele, thatenlustiger Heroismus, wie er sich in Indra krystallisirte und naturschwärmerischer Tiefsinn wie er aus der Idealgestalt des Varuna spricht, nur aus den klimatisch so grundverschiedenen Nord- und Südabhängen des Albursgebirges sich erklären lässt (s. Iran u. Turan, pag. 173—179).

Ich hatte aber ferner nachgewiesen, dass die Wanderungen des Kaspier- oder Kaçyapa-Stammes vom Himâlaya rückwärts quer durch Iran nach dem Demavend und dem Alburs überhaupt und von diesem zurück bis an den Kaukasus führen, wo die ältest nachweisbaren Spuren sich an den Südabhängen des Kasbek verlieren. Es wird sich nunmehr lohnen, die Wanderung der Flutsage der Indo-Iranier von den Abhängen des Kaukasus aus einestheils ostwärts hinüber ans Kaspische Meer und den Alburs und dann weiter hinunter in den Süden und nach Osten zu verfolgen, andererseits westwärts hinüber ans Mittelmeer zu begleiten.

Wie sich uns das Kur- und Araxesthal, welches für Millionen Platz hat, als der Ursitz der Indogermanen ergeben hatte, so dürfen wir als den Centralherd, von welchem sich die Sage von der Landung des Schiffes Manu's nach Osten und nach Westen verbreitet hat, den imposanten Kegelberg Ararat betrachten, auf welchem, nach dem ehrwürdigen Zeugniss der Bibel, die Arche Noahs sich niedergelassen haben soll. Nun ist aber Ararat ursprünglich nur der Name der Kessellandschaft am obern Laufe des Araxes und es bezeichnet alsdann der Name des Berges Ararat das gesammte Hochgebirgsmassiv nördlich und südlich vom obern Araxes. Dieses war schon die Auffassung des hl. Hieronymus, der in seinem Commentar zu Jesajas (Opera, T. IV, pag. 12) sagt: *Ararat autem regio in Armenia campestris est, per quam Araxes fluit, incredibilis ubertatis, ad radices Tauri montis, qui usque illuc extenditur. Ergo et arca, in qua liberatus est Noe cum liberis suis, cessante diluvio, non ad montes generaliter Armeniae, delata est, quae appellatur Ararat, sed ad montes Tauri altissimos, qui Ararat imminent campis.* Es war also der Mons Masius und nicht direkt der Gipfel des heutigen Berges Ararat, an welchen Hieronymus die Sage von der Arche Noäh, d. h. der Landung des Schiffes Manu's, knüpfte. Der Name Masius ist aber wiederum Wandername, der bald auf diesen, bald auf jenen Theil des gesamm-

ten Araratmassivs übertragen wird. Er entspricht dem armenischen Tûra Masche, Berg der Rettung, wovon der Berg auch Massis heisst. Die Sage ist seit Urzeiten bis auf diesen Tag am Berge haften geblieben, nur dass die verschiedenen Völker den Berg verschieden benennen. Olearius, der zur Zeit des dreissigjährigen Krieges (1634) an dem Ararat vorbeizog, berichtet in seiner Reise nach Persien pag. 398: „Der Berg Ararat, auff welchem ... des Noae Kasten sich gesetzt, wird jetzo von den Armeniern Messina, von den Persern Agri, von den Arabern aber Sübeilan genannt, und war dem Ansehen nach fast noch höher als der Caucasus." Von diesen Namen wird uns Sübeilan, der offenbar mit dem des Sabelan identisch ist, sofort wieder beschäftigen. Es genügt, darauf hinzuweisen, dass der Name mit der Sage nach Osten hin wandert. Zunächst nach dem ungeheuern Gebirgsmassiv des Karabagh.

Der Geschichtschreiber der Juden, Josephus, berichtet nämlich in seiner *Ἀρχαιολογία*, Buch I, cap. 3, 5 über die uralte Stadt Nakhitschewan (*Ναξουανα*): „*Ἀποβατήριον μέντοι τὸν τόπον τοῦτον Ἀρμένιοι καλοῦσιν· ἐκεῖ γὰρ ἀνασωθείσης τῆς λάρνακος ἔτι νῦν οἱ ἐπιχώριοι τὰ λείψανα ἐπιδεικνύουσι.* Aber nicht nur heftet sich die Sage von der Niederlassung der Arche an den Massis über Nakhitschewan, sondern sie behauptet auch, was uns anderwärts als werthvoll erscheinen wird, es habe dort Noah seine ersten Reben gepflanzt.

Also der menschen- und göttererfreuende Rebensaft, der Wein, nahm seinen Ursprung auf dem Ararat, der auch Sübeilan hiess. Was Wunder, wenn die noch ältere Sage der Inder und Perser, resp. der medischen Sanskrit und Zend-Arier behauptete, auf dem Sabelân, der offenbar nur ein von der Sage weiter nach Osten vorgeschobener Ararat-Sübeilan ist, sei der Ursitz des Soma-Haoma, wie sich uns oben pag. 80 aus der Untersuchung über den *Açvattha-Açnavanta* ergeben hatte. Auf dem Wege nach Osten treffen wir dann die Sage am Alburs wieder, auf dem Demavend, wo, nach Melgunoff, Die südl. Ufer des Kas-

pischen Meeres, pag. 23, nach dem Glauben der persischen Muhamedaner die Arche Noahs stehen geblieben ist.

Mit der Wanderung der Arier nach Sedschestan klammerte sich die Sage an das westlich vom Hamûnsee sich erhebende *Nîh-bandan*-Gebirge, wo nach Ibn Haukal ums Jahr 976 n. Chr. der Ort *Naubendjan* die Sage der Sanskrit-Arier vom *Naubandhana* des Manu wiederholte. Aber schon der Geograph und Ethnolog Stephanus Byzantius (ed. Meineke), berichtet dieselbe pag. 284: *Εὐεργέται, Σκυθικὸν ἔθος, Στράβων· ὃ καὶ Ἀριμασποί ἐλέγετο. ἐκεῖ γὰρ τῶν ἐπὶ τῆς Ἀργοῦς χειμῶνος, πνεύσαντος διασωθῆναι τὸ σκάφος καὶ οὕτως κληθῆναι.* Weiter nach Osten scheint sich die Flutsage nicht nachweisen zu lassen. Vgl. auch Ritter, Asien, Bd. VIII, pag. 263.

Dagegen wird es nunmehr lohnen, die Sage auf ihrer Wanderung nach Süden zu beobachten. Zunächst finden wir sie in Kurdistan. Der persische Geograph Qazwînî (übers. von Ethé) berichtet nämlich I, 19 pag. 320 über das Gebirg Elǵudi (die gordyäischen Berge) „ein Gebirg das in östlicher Richtung über Dschesirat-ibn-Omar hervorragt. Auf ihm liess sich die Arche Noahs nieder ... Auf ihm baute Noah auch einen Tempel, der noch bis auf den heutigen Tag besteht und zu dem die Leute pilgern. Auch blieben auf ihm die Holzbalken der Arche bis auf die Zeit der Abbassiden."

Noch tiefer im Süden tritt die Manu-Sage um Hamadan im Dschebal auf. Ibn Haukal (ed. Uylenbroek, pag. 74) erzählt nämlich: „*Nohawend, inquit, jacet ad meridiem Hamadanis. Est urbs in monte condita, fluvios habens et hortos. Abundat fructibus, qui ob praestantiam in Iraiam deportantur. In al Lobabo Nohawend oppidum Regionis Montanae vocatur, quod Noachum, cui sit pax! condidisse ferunt, ita, ut ejus nomen (antiquitus) Nouh Awend, et (deinceps) ha in re mutata Nohawend fuerit: quod an verum sit Deus optime novit.*" Dasselbe berichtet aus Ibn Haukal auch Abulfeda (übers. von Guyard), T. II, 2, pag. 165. Aber weit unten im eigentlichen Fârs oder

Fârsistân kennt Abulfeda a. a. O., pag. 91 ebenfalls die Manusage, allerdings nur vertreten durch den Namen der Schiffsanbindung: *„Parmi les localités dû Fârs, citons Korkân (Gorgân), qui est située dans la vallée de Bawwân, à cinq parasanges de Naubandadjan.“*

Mit den Wanderungen der Indo-Iranier oder vielmehr der Sanskrit- und Zend-Arier nach dem Westen gelangte die ursprünglich unzweifelhaft armenische Sage von Manus Landung tief in den Westen und Süden Kleinasiens hinein. So erzählt sie der Byzantiner Georg Syncellus in seiner Chronographie (Scriptores Byzantinae historiae, T. V, pag. 17) von Kelaenae in Phrygien: *ὡς δὲ ἔληξε τὸ ὕδωρ, καὶ κιβωτὸς ἱδρύθη ἐπὶ τὰ ὄρη Ἀραράτ, ἃ τινα ἴσμεν ἐν Παρθίᾳ, τινὲς δὲ ἐν Κελαιναῖς τῆς Φρυγίας εἶναι φησίν· εἶδον δὲ τὸν τόπον ἑκάτερον.* Aber Ioannes Antiochenus kennt die Flutsage auch in Pisidien. In seinen Fragmenten (Fragmenta Historicor. Graecor. ed. Müller T. IV, pag. 541a, Fragm. 2, 14) steht: *καὶ μετὰ τὸ παύσασθαι τὸν κατακλυσμὸν ἐκάθισεν ἡ κιβωτὸς, ὡς μὲν Πέργαμος συνεγράψατο, ἐν τοῖς ὄρεσι, Ἀραράτ, τῆς Πισιδίας ἐπαρχίας, ἧς μητρόπολις ἡ Ἀπάμεια· ὡς δὲ Ἰώσηπος* (II, 3, 6) *καὶ ἄλλοι, ἐν τοῖς ὄρεσι Ἀραρὰτ τῆς Ἀρμενίας μεταξὺ Πάρθων καὶ Ἀρμενίων* [*A*] *διαβηνῶν.*

Mit den Karern und Lelegern wanderte die Sage vom *Naubandhana* bis nach Hellas hinein, wo wir sie später wieder ins Auge fassen werden.

12. Ein alter Schreibfehler in Strabos Beschreibung von Sedschestan.

Alle Ausgaben und Handschriften von Strabo lesen in Buch XV, cap. 2, 10 (ed. Car. Müller, Paris 1877, pag. 616, 52): *οἱ δὲ Δράγγαι περοίζοντες τἆλλα κατὰ τὸν βίον οἴνου σπανίζουσι, γίνεται δὲ παρ᾽ αὐτοῖς καττίτερος·* „Die Drangen, die sonst persische Lebensart haben, leiden Mangel an Wein, dagegen haben sie Zinn.“

Schon der Gegensatz: Mangel an Wein, doch Reichthum an Zinn, befremdet, denn nur ein Genussmittel, das in die persische Lebensart passt, kann den Ersatz für den Mangel an Wein bilden. Aber Sedschestan war nach Istachri (s. mein Iran u. Turan pag. 23) überreich an Assa foetida, einer Lieblingsspeise der Iranier, wie ich a. a. O. nachgewiesen habe, einer Lieblingsspeise, deren die Iranier so wenig zu entbehren vermochten, dass sie dieselbe (vgl. Lagarde, Ges. Abhh., pag. 8, Anm. 2) sogar nach Afrika mitnahmen, wo das Silphion, wie in Baktrien, Medien und Armenien, den Ursprungsländern der Nordbewohner Africas nach Sallusts Bellum Ingurth. cap. 18, in grosser Menge wuchs. Ich schreibe desshalb für *καττίτερος* das einzig mögliche *καὶ σίλφιον*.

Das *γίνεται* verlangt ohnediess eine Pflanze, kein Metall und in einem Seebecken wie Drangiana ist zudem Zinn unmöglich, das nur im Innern von Gebirgen vorkommt.

13. Zu Zarathustra's Namen und Lehre.

Zarathustras Name ist der vielfältigsten Deutung schon im Alterthum, geschweige denn am hellen Tag einer so hoch entwickelten Wissenschaft, wie der Etymologie der Gegenwart, ausgesetzt gewesen. Der meisten Anerkennung erfreuen sich die Deutungen: „Goldstern“ oder „muthige Kameele besitzend“ oder „goldene Weiden habend“. Ich erlaube mir, eine neue, wahrscheinlich nicht die schlechteste, hinzuzufügen. Ich fasse nämlich ebenfalls *zarat* im Sinne des slavischen *zlato*, Gold, dagegen nehme ich *ustra* für *vaçtra*, n., Gewand und das Ganze im Sinne des Adjektivs *zaranyôvaçtra* des Avesta, Yasht 15, 57 (s. Justi, Zendwörterb., pag. 123) „goldenes Gewand tragend“. Zarathustra war Fürst, wahrscheinlich Herr von Babylon und Baktrien und trug als solcher das Goldbrokatkleid, das von der Urzeit bis zur Gegenwart jeder Schah von Persien getragen hat, ein in seinen unmittelbaren Wirkungen auf die Augen der den irdischen Ver-

treter des Sonnengottes schauenden Unterthanen thatsächlich blendend wirkendes Goldgewand.

Die Nachricht, Zarathustra sei Schüler des Esra oder die er sei Schüler des Jeremia gewesen, möchte ich auf die von *Ahura*, resp. sanskritisch *Asura*, geschaffene Lehre und die betreffend Jeremia's, auf seine Abkunft aus Armenien oder, analog der Nachricht von Esra = Asura, auf *Airyaman*, den Genius des Gehorsams und des Gebets, beziehen.

14. Ueber die Herkunft der Pashtu oder Afghanen.

Nach Herodots Steuerlisten des persischen Reiches zahlten die Paktyer und die Armenier zusammen mit ihren Grenznachbarn bis zum Pontus Euxinus vierhundert Talente. Die Paktyer sind die Paktha des Rigveda, die im Vasishṭhaliede (VII, 18) von der Zehnkönigsschlacht mit den Bhalâna, Alîna und Vishâṇin als zu dem grossen, aus Westen herangerückten Heere unter König Bhedas Führung erwähnt werden. Ueber die Bhalâna, Alîna und Vishâṇin s. mein Iran und Turan pag. 132 nebst dem dort erwähnten Werken von Zimmer und Ludwigs Nachrichten über den Rigveda. Die Bhalâna sind die Bewohner des Bolanpasses, die Alîna kamen aus Merw und die Vishâṇin aus der Stadt Çân im Kabulthal, vielleicht aber weiter aus dem Westen, wie sich sofort zeigen wird.

Die Vishâṇin können nämlich kaum getrennt werden von den Çaini des Avesta, über welche Justi, Beitr. zur alten Geogr. Persiens pag. 17. Es waren die Kaukasusvölker, wahrscheinlich die *Σόανες* in Kolchis, deren Ueberreste nach der Schlacht sich dann vielleicht in der Stadt Çân niedergelassen hatten. Ihre Herkunft aus dem fernen Westen würde vorzüglich zu derjenigen der Paktha, der Pashtu oder Pushtu, der Afghanen der Gegenwart stimmen.

Es scheint Politik des persischen Reiches gewesen zu sein, Völker, die aus irgend welcher Ursache von ihren ursprüng-

lichen Stammsitze getrennt worden waren, gleichwohl mit den Bewohnern derselben auch späterhin als politische Einheit zu behandeln. Denn nur so lässt es sich erklären, dass di *Πάκτυες* im fernen Osten mit den Armeniern im fernen Westen' eine gemeinschaftliche Steuerquote an den König zu entrichten hatten. Die Steuergemeinschaft der Paktyer mit den Armeniern deutet darauf hin, dass die Paktyer vormals die Nachbarn der Armenier oder ein zu Armenien gehörendes Volk gewesen waren. Anders ist die gemeinschaftliche Zugehörigkeit der Paktyer und der Armenier zu derselben Satrapie gar nicht zu erklären.

Es giebt nun aber auch allerdings noch historisch-geographische Anhaltspunkte genug, welche den Beweis zu führen vermögen, dass die Paktyer hauptsächlich aus Vorderasien nach ihren spätern Wohnsitzen an der Haraqaiti eingewandert waren.

Der Name *Πάκτυες* begegnet uns auffallend häufig in Lydien. Erstens heisst der die Lydier zum Aufstand gegen den Perserkönig aufstachelnde und dann von den Kymäern verrätherischerweise an die Perser ausgelieferte Verwalter des vom König dem Kroesos abgenommenen Goldes *Παχτύης* (Herodot I, 153—161). Dann heisst *Παχτύης* ein Berg in der Nähe von Ephesus (Strabo ed. Car. Müller, Paris 1877, 1 Lib. XIV, cap. 13, pag. 544, 5). Und der Fluss des Landes hiess gleicherweise *Παχτωλός*. Drüben aber am thrakischen Chersones lag die Stadt *Παχτύη*, wo nach Hellanikus beim Scholiasten zu Apollonius Rhodius Argonautica (ed. Merkel, pag. 443 zu B. 1144) Helle ins Meer gestürzt sein soll (*τελευτῆσαι δὲ τὴν Ἕλλην κατὰ Παχτύην φησιν Ἑλλανικός*). Diese wichtige Sage aus der Zeit der Einwanderung der Hellenen in die Halbinsel des Hämos wird uns später wieder beschäftigen.

Es scheint mir nun noch ein anderer historisch-geographischer Anhaltspunkt zu existiren, an welchem die Herkunft der Paktha-*Πάκτυες* aus Vorderasien bewiesen zu werden vermag. Die *Πάκτυες* gehörten zu Armenien und waren aus einem uns noch unbekannten Theil Armeniens, wenn nicht Lydien gar

selbst in ältester Zeit dazu gehört hatte, ins Thal des Hilmend eingerückt. Unzweifelhaft waren die unter König Bheda an der Yamunâ, d. h. am Hamunseestrom geschlagenen Völker aus armenischem Lande nur die Nachkommen und Nachfolger der ihnen längst vorangezogenen und vielleicht schon seit Jahrhunderten niedergelassenen Arier aus Armenien und den kaspischen Ländern, von woher diese ersten Einwanderer dann wohl auch den Flussnamen Sarasvâti-Haraquiti mitgebracht hatten. Denn nur so ist mir folgender Name eines armenischen Landestheils erklärbar.

Schon in meiner Untersuchung über das gegenseitige Verhältniss der beiden Kâṇḍagruppen des Çatapatha-Brâhmaṇa (in Bezzenbergers Beiträgen zur Kunde der indogerman. Sprachen, Bd. X, pag. 261) habe ich bei Besprechung der Kârotî, in welcher ich die Harauvati — Haraqaiti — Sarasvati wieder erkannte, aufmerksam gemacht auf den arachosischen Ortsnamen *Χόροχοαδ*, in welchem ich ebenfalls eine iranische, ich möchte wegen der hervorstechenden Härte der Aspiraten sagen: armenische Form des Namens Sarasvati vermuthete. Dieses *Χοροχοαδ* scheint mir nun wirklich in Armenien nachweisbar in der von Stephanus Byzantius (ed. Meineke, pag. 695) überlieferten Form *Χολοβητηνή, μοῖρα Ἀρμενίας. Ἀῤῥιανὸς ἕκτῳ Παρθικῶν „Τιγράνης ἀρχόμενος ἄρχεται σατράπης· ἡ δὲ χώρα ἧς ἐπῆρχε Χολοβητηνὴ ὀνομάζεται.“* Wir wissen nicht, wo diese Landschaft in Armenien lag, wenn nicht etwa des Ptolemaeus *Χολουάτα*, Stadt in Sakapene (Ptol. V, 13, 11) ganz dieselbe Form ist. Aber aus *Χόροχοαδ* — *Χολοβητηνή* — *Χολουυάτα* folgt eine zu Grunde liegende Form Sarasvat, Sarasvati, wie denn diese beiden Formen neben einander in Vasishṭhas Loblied Rigv. VII, 96 vorkommen. Lag *Χολοβητηνή* in Sakapene, so konnte das Prototyp der **Χολοβητή*, *Χολουάτα* nur der Araxes gewesen sein, eine Vermuthung, die sich vielleicht später aus noch andern Gründen bewahrheiten dürfte.

Zu all diesen Folgerungen und Thatsachen gesellt sich nun

zunächst nachfolgende, aus unbekannter Quelle stammende Mittheilung bei Wahl, Altes und neues Vorder- und Mittelasien pag. 454—455: „Die in der neueren Geschichte des persischen Reiches so berüchtigten *Aghwânen* oder *Afghânen*, die vor Zeiten in den Landschaften zwischen Derbend und Baakhou, Mushkhour, Nyssabaad, Schabrân etc., also im alten Albanien zu Hause waren, durch die Kriege des Dschingiskhân und seiner Nachfolger aber von da vertrieben und gezwungen wurden, in beweglichen Hütten herumzuziehen, mit denen sie sich immer weiter nach Persien begaben und endlich sich in der Gegend von Kandahar und am Indus niederliessen, und als Nachkommen der alten Aghbânen oder Albanen zu betrachten, und haben ihren Namen von der alten Landschaft Albanien oder Aghbania beibehalten. Zu Mosseh von Chorene Zeiten erstreckte sich die Herrschaft der Albanier bis in Armenien und Georgien hinein."

Die Gegend, in welche hier die Wohnsitze der Albanier verlegt werden, sind die des alten Daghestan, wohin auch Strabo Buch XI, cap. 4 dieselben ansetzt. Was in obiger Mittheilung auf Dschingischan im dreizehnten Jahrhundert n. Chr. zurückdatirt wird, ist wahrscheinlich nur ein neuer von den Albanern nach den Sitzen ihrer Stammesbrüder im Osten unternommener Zug. Nur treten hier die uralten arischen Stämme an den Südostabhängen des Kaukasus zum ersten Mal mit einer höchst interessanten Namensvariante auf. Die alten Ariani, schon bei Strabo Albani, sind hier vollends Afghanen, welche beiden letztern Stufen durchaus nur mundartlich von dem Namen der Bewohner des alten *Ἀριανία*, des Arrân der Perser, des Airyana Vaega des Avesta sind. Die Aussprache Afghan für Aghban beruht auf einer moderneren Metathese des *b*, resp. *w* oder *v* und Aghban ist die regelrechte armenische Vertretung von Alban, insofern altes *l* oder *r* im Armenischen lautgesetzlich zu *gh* wird. Wie aber aus Arian sich Alban bilden konnte, ist noch nicht erklärt und bedarf der Aufhellung. Diese gewährt uns das Çatapatha-Brâhmaṇa III 1, 5, 22 (ed. Weber

pag. 235). Es wird erzählt, wie die Deva (die Götter) mit den Asura (den Dämonen) stritten und wie die letztern in Folge barbarischer Aussprache des Schlachtrufes unterlagen: *tad evainâṃ tad devâḥ svyakurvata te 'sura âttavacaso he 'lavo he 'lava iti vadantaḥ parâbabhûvuḥ* ‖ „die Götter machten sich diese (richtige Aussprache des Schlachtrufes) zu eigen, die Dämonen unterlagen, da sie der (richtigen) Aussprache beraubt, sprachen *he alavaḥ he alavaḥ*. Der Commentator erklärt (pag. 325) diesen Schlachtruf als barbarische Aussprache von *he arayaḥ he arayaḥ* he Feinde, he Feinde, von *ari*, der Feind." „Wer so ausspricht, fährt das Brâhmaṇa fort, *sa mlechas* „der ist ein Barbar", *tasmân na brâhmaṇo mleched asuryâ haishâ vâg* „desshalb sollte ein Brâhmane nicht welschen, ist doch diese Aussprache ausländisch barbarisch." Das Nomen *ari*, Feind, ist dasselbe Wort, aus dem auch *arya*, der Freund, der Ehrenwerthe, abgeleitet ist, nur dass hier der Gegensinn betont wird. Es geht demnach aus der Aussprache *he alavo* hervor, dass die barbarischen Ausländer, die *mlecha*, für *Ἀριανία* aussprachen Albania, aus dessen armenischer Aussprache dann die Aghban und, mit Umstellung des *b* oder *w*, die Awghan, d. i. die Afghan hervorgingen. Denn die Ârya hiessen bei den Armeniern Aghovae, s. Cuno, Die Skythen pag. 215.

VI. Altindische Lebenspraxis und Liederkunst.

1. Mithravân, der persisch-indische Name des Indus.

In seinem Bundehesh-Glossar, pag. 267 führt Justi unter پ pers. *veh*, *vah*, gut das Subst. *Veh* als Pahlava-Namen des Indus auf, berichtet dann aber, nach dem Wortlaut des Bundehesh: der Indus heisse in Indien Mehrvâ und Hendvâ. In der letztern Form haben wir das Original für den Namen *Ἰνδωος* bei Nonnus (vgl. mein Iran und Turan, pag. 133). Dagegen erklärt sich Mehrvâ durch Vermittelung des zu Grunde liegenden Mithravân aus Pseudo-Plutarchs halbiranischem Tractat. Ueber die Flüsse (ed. Hercher), wo, Abschn. XXV, cap. 1, mitgetheilt wird, der Indus habe geheissen *Μανσωλός*, *ἀπὸ Μανσωλοῦ τοῦ Ἡλίου*. Als Sohn des Helios war der Indus indisch-persisch Mithravân, Mehrvâ.

2. Die indo-iranischen Völkerschaften am Glaukanikai, Mushikani und Portikani am untern Indus.

Die *Παριχάνιοι* Herodots, die in Belutschistan sassen, sind als *Parî-kanya, etwa „Feenanbeter" gedeutet worden. Ich stehe nicht an, auch die *Γλαυχανῖται*, *Μουσιχανοι* und *Πορτιχάνοι* in diesem Zusammenhang zu erklären. Die *Γλαυχανῖται* Arrian's (V, 20, 2) wohnten nach Lassen bei Spiegel (Eran. Alterthskde Bd. II, pag. 568 an den Zuflüssen des Hydaspes und Akesines aus den Panjalketten bei Bhimbur und Rajavar. Im Sanskrit bezeichnet *glau*, m. den Mond, das Wort ist jedoch aus

Textstellen noch unbelegt. In dem Zauberspruche Atharvaveda VI, 83 scheint der Mond (*candrama*) vielleicht als abnehmender Mond im Zusammenhang zu stehen mit der Verwünschung und Abtreibung des Kropfes (*glau*). Vgl. darüber meine 1871 in meiner Doktordissertation über *γάλα*, lac (= indogerm. *gala*, Getränk, skt. *jala*, Wasser) gegebene Erklärung pag. 39—40. Böhtlingk-Roth im Petersburger Sanskritwb., Bd. II, pag. 870 stellen *Γλαυκαυῖκαι* unter Glaucukâyana, das der Scholiast zu Pâṇini IV, 3, 126 mit *aupagavakam* als Beispiel einer Gotra- (d. h. einer *patronymischen*) Bildung aufführt. Daneben giebt der Scholiast allerdings auch noch zwei Beispiele für Taddhita-Bildungen mit Vṛiddhi des Stammvocals, die *caraṇât* stehen, d. h. deren Vṛiddhi anzeigt, dass derjenige, dessen Name mit Vṛiddhi gebildet ist, ein Verehrer dessen sei, was in der nicht vṛiddhierten Stammform enthalten ist. Aber der Scholiast führt Glaucukâyana nicht als *caraṇât-*, sondern als *gotra*-Bildung auf, es durfte daher a. a. O. des Petersburger Sanskritwörterbuchs das Wort nicht mit: ein Verehrer des Glucukâyani übersetzt, werden, ohnediess bleibt für immer unbekannt, wer Glucukâyani gewesen sei. Um wie viel weniger ist die Möglichkeit vorhanden, Arrians *Γλαυκαυῖκαι* im Glaucukâyana des Pâṇinischoliasten wiederzuerkennen. Die Form *Γλαυσαι* entspräche einem vedischen *glau-shâ* „dem Mond spendend".

Die *Μουσικάνοι*, resp. die Mûshika der Inder, haben sicherlich mit den Mäusen nichts zu schaffen. Dagegen werden wir wohl nicht irre gehen, wenn wir in denselben, den heissblütigen Bewohnern des Landes oberhalb der Indusmündungen, Feenanbeter finden, aber Feen von der Art der Mûsh, an welche der alte Kavasha Ailûsha (Rigv. X, 33, 2) glauben musste. S. mein Iran und Turan pag. 46—47. Wahrscheinlich waren die Musikani, worauf wenigstens der Zendname der von ihnen angebeteten Feen schliessen lässt, Iranier.

Dasselbe wird von den *Πορτικάνοι* gelten müssen, die noch südlicher als die Musikani, bei Pattala, wohnten und wahrschein-

lich die Göttin oder Fee Pareñdi oder Pâreñdi, die man wohl mit Recht der Puraṃdhi im Veda verglichen hat und die nach Spiegel, Eran. Alterthskde, Bd. II, pag. 78; 107—108 eine Genie des Reichthums und der Fülle ist, wie es ihr Name ausdrückt.

3. Altindische Brandmarkung des Hausviehs.

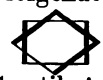
In Rigveda X, 62, 7 bittet der Turvaça-Dichter Nâbhânedhishṭha Mânava:

índreṇa yujá níḥ sṛijanta vâgháto
vrajáṃ gómantam açvínam |
sahásram me dádato ashṭakarṇyàḥ
çrávo devéshv akrata ||

„Mit Indra vereint mögen die Opferer den kuhreichen, rossreichen Stall entleeren, indem sie mir tausend mit Achtecken gezeichnete Kühe gaben, schufen sie sich Ruhm bei den Göttern“,

Im ganzen Veda kehrt diess Worte *ashṭakarṇa* nicht wieder. wohl aber giebt uns folgendes Scholion zu Pâṇinis Sanskritgrammatik VI, 3, 115 erwünschte Auskunft: *paçûnâṃ svâmiviçesha sambandha-ǵnâpanârthaṃ yac cihnaṃ kriyate tad iha lakshaṇam* u. s. w. *ashtakarṇaḥ, pañcakarṇaḥ .... svastikakarṇaḥ* „zur Erkennbarmachung der Zugehörigkeit zu dem und dem Herrn von Vieh wird ein Kennzeichen gemacht und zwar bald in der Form eines Achtecks, Fünfecks ... oder eines Svastika ⊔⊓“.

Nunmehr wird eine Stelle Strabons klar, wo der Geograph von der noch im Naturzustand lebenden Völkerherrschaft der Sibae an der Einmündung des Hydaspes in den Akesines erzählt: „Die Sibae (Abkömmlinge der Kriegsgenossen des Hercules), die als Kennzeichen ihrer Abstammung noch den Gebrauch haben, sich mit Fellen zu bekleiden und Keulen zu tragen und diese auch den Stieren und Mauleseln (als Zeichen) aufzubrennen“ (*καὶ τὸ σκυταληφορεῖν καὶ ἐπικεκαῦσθαι βουσὶ καὶ ἡμιόνοις ῥόπαλον*). Strabo XV, 1, 8 (ed. Carol. Müller, Paris 1877, pag. 586). Das den Rindern aufgebrannte Zeichen war bei den Sibae eine Keule, wie Strabo meint. Also war es

eine Figur, nicht ein Zahlzeichen. Wenn wir nun die Mittheilung Pâṇinis, dass auch Svastikazeichen aufgebrannt wurden, mit derjenigen Strabons, dass die Zeichen der Çibae Keulen gewesen seien und mit derjenigen des Rigveda, dass bei den Turvaça-Yadu, zu deren Bund gegen den Tritsukönig Sudâs auch die Çiva gehörten (Rigv. VII, 18, 7), so darf geschlossen werden, dass dieses *ashtakarṇa*-Zeichen etwa folgende Gestalt zweier in einander geschobener Vierecke hatte:  oder aber, , letzteres Zeichen ist aber eben das Svastika!

4. Die Pfahlbauten im Rigveda.

(X, 142, 7; 8).

S. Fernschau, Bd. II.

Atharva-Veda VI, 106.

आयंने ते परायंणे दूर्वा रोहतु पुष्पिणी।
उत्सो वा तत्र जायतां हृदो वा पुण्डरीकवान् ॥ १ ॥
अपामिदं न्ययनं समुद्रस्य निवेशनम्।
मध्ये हृदस्य नो गृहाः पराचीना मुखा कृधि ॥ २ ॥
हिमस्य त्वा जरायुणा शाले परि व्ययामसि।
शीतहृदा हि नो भुवो ऽग्निष्कृणोतु भेषजम् ॥ ३ ॥

Âyane te parâyane dûrvâ rohatu pushpiṇî ।
útso vâ tátra jâyatâṃ hradó vâ puṇḍárikavân ॥ 1 ॥
apâṃ idáṃ nyáyanaṃ samudrásya niveçanam ।
mádhye hradásya no gṛihâḥ parâcínâ mukhâ kridhi ॥ 2 ॥
himásya tvâ jarâyuṇâ çâle pári vyayâmasi ।
çîtáhradâ hí no bhúvo 'gnish krinotu bheshajám ॥ 3 ॥

Wo du herkamst und wo du gingst, da sprosse Hirse doldenreich!
Ein Quellbrunn möge da entstehn, wenn nicht ein See an Lotus reich! ‖ 1 ‖
Hier ist der Flüsse Einmündung, ihr Eintritt in den Sammelsee.
In See's Mitt' unsre Häuser stehn; wend' deinen Rachen Feu'r, von uns! ‖ 2 ‖
Mit Kühle wie mit einer Hüll' umwickeln wir dich, Fichtenbau,
Denn kühle soll'n unsre Baue sein: jedoch der Herd schütz' uns vor Frost! ‖ 3 ‖

Vgl. damit Grill, Hundert Sprüche des Atharvaveda, pag. 40 und 66.

In der persischen Alexandersage, für die ich mich gegenwärtig nur auf Görres, Heldensagen des Firdusi, Bd. II, pag. 385—386 beziehen kann, kommt Iskander mit seinem Heere zu einem Landsee, mit einem Kranz ungeheurer Bäume umfangen zehn Risch breit und vierzig hoch; Häuser aus Rohr gebaut standen im Wasser, das gesalzen und unbrauchbar war.

5. Ein altindischer Haarwuchsbeförderungszauber.

S. Fernschau, Bd. III.

Atharva-Veda VI, 137.

यां ज॒मद॑ग्निरख॑नद्दुहि॒त्रे के॑श॒वर्धनीम् ।
तां वी॒तह॑व्य॒ आभ॑र॒दसि॑तस्य गृ॒हेभ्यः॑ ॥ १ ॥
अ॒भीशु॑ना॒ मेया॑ आसन्व्या॒मेना॑नु॒मेयाः॑ ।
केशा॑ न॒डा इ॑व वर्धन्तां शी॒र्ष्णस्ते॑ असि॒ताः परि॑ ॥ २ ॥
दृंह॒ मूल॒माग्रं॑ यच्छ॒ वि मध्यं॑ यामयौषधे ।
केशा॑ न॒डा इ॑व वर्धन्तां शी॒र्ष्णस्ते॑ असि॒ताः परि॑ ॥ ३ ॥

yâṃ Jamádagnir ákhanad duhitré kéçavárdhanîm |
tâṃ Vîtáhavya ábharad Ásitasya gṛihébhyaḥ || 1 ||
abhîçunâ méyâ âsan vyâménânuméyâḥ |
kéçâ naḍâ' iva vardhantâṃ çîrshṇás te ásitâḥ pári || 1 ||
dṛiṇha múlaṃ ágraṃ yácha vi mádhyaṃ yâmayaushadhe
kéçâ naḍâ iva vardhantâṃ çîrshṇás te ásitâḥ pári || 3 ||

Das Kraut, das Jamadagni grub, dass seiner Tochter Haar es stärk',
Entführte Vîtahavya den Wohnungen des Asita. || 1 ||
Sie waren wie ein Leitseil lang und kaum ein Klafter mass sie aus |
Wie Schilfrohr wachse dir das Haar und schwarz rings um dein Haupt herum || 2 ||
Die Wurzel stärk', das Ende zieh', die Mitte dehn', o Zauberkraut |
Wie Schilfrohr wachse dir das Haar und schwarz rings um dein Haupt herum || 3 ||

Jamadagni und Vîtahavya sind Weise der indischen Urzeit, Asita, der Schwarze, ist wahrscheinlich der Fürst der Unterwelt. Vgl. auch Grill, Hundert Sprüche des Atharvaveda (Tübingen 1879), pag. 33 u. 67. Vgl. auch Ludwig, Rigv., Bd. III, pag. 512. Vgl. damit noch den folgenden Atharvanspruch.

Atharvaveda VI, 21.

Drei Erden giebt es auf der Welt und Bhûmi ist die oberste:
Von dieser dreien Decke pflück' ich mir ein Zauberkraut heraus. || 1 ||
Du bist die beste Arzenei, der Pflanzen ausgezeichnetste,
Wie der Planeten Herr der Mond, unter den Göttern Varuṇa || 2 ||
An Kräften reich und wirkungsfest, so spendet ihr nach Herzenslust,
Verleiht des Haares Wurzel Kraft und fördert seines Wachsthums Hast. || 3 ||

Vgl. damit Grill, Hundert Sprüche des Atharvaveda, pag. 32 und 64.

6. Eine altindische Begründung des Baumcultus.

Çatapatha-Brâhmaṇa III, 2, 2, 9 (ed. Weber, pag. 238).
Fernschau, Bd. III.

Agnír brahméti, agnír hy èva brâhmâgnír yajñá íty agnír hy èva yajñó vánaspátir yajñíya íty vánaspátayo hí yajñíyâ; na hí manúshyâ yájeran yád v̥ánaspátayo na̍ syus, tásmâd âha vánaspátir yajñíya íti.

„„Agni (das Opferfeuer und das Feuer überhaupt) ist Brahman““ (die Weltseele), so““ (heisst es in der Schrift), denn das Opferfeuer ist allerdings die Weltseele; „„das Opferfeuer ist das Opfer", so" (heisst es in der Schrift), denn das Opferfeuer ist allerdings das Opfer; „„der Waldherr (der Baum) ist beopfernswerth"", so" (heisst es in der Schrift), denn die Bäume sind beopfernswerth""; denn die Menschen vermöchten keine Brandopfer zu bringen, wenn die Bäume nicht wären, desshalb heisst es: „„der Baum ist beopfernswerth"", so" (heisst es in der Schrift).

Aus der Baumverehrung heraus erklärt sich dann auch die Anrede (Çat. Br. III, 6, 4, 16, Weber pag. 288): *tvám deva vanaspate*, „du Gott Baum".

7. Aelteste Erwähnung menschensprachekundiger Papageien im Veda.

(Fernschau, Bd. III.)

Sowohl im weissen als im schwarzen Yajurveda begegnet uns die Erwähnung menschensprachekundiger Papageien. Beide Abtheilungen des Yajurveda sind etwa von 1000—1200 vor Chr. anzusetzen. In der Vâjasaneyi-Saṃhitâ (ed. Weber, pag. 744) XXIV, 33 heisst es: *Sárasvate çúkaḥ purushávâk* „dem Sarasvant (dem männlichen Stellvertreter der Sarasvatî, der Göttin der Beredtsamkeit) ist der menschensprachekundige Papagei heilig" und in der Taittirîya-Saṃhitâ wird noch hinzugefügt, dass es der weisse (*çyetaḥ*) Papagei sei.

8. Ueber den Ursprung der Sprache nach altindischer Auffassung.

Der deutsche Sprachphilosoph Wilhelm Geiger hat vor etwa zehn Jahren den grossen Satz ausgesprochen: „Die Sprache hat die Vernunft erschaffen." Dieser vielfach wiederholten Behauptung gegenüber ist die knapp und klar ausgedrückte Ansicht der altindischen Brahmanen beherzigenswerth (Taittirîya-Saṃhitâ VII, 5, 1, 3 ed. Weber, Bd. II, pag. 317): *mánaḥ pûrvam, vâg úttaraḥ* „Im Anfang war der Geist, dann kam die Sprache" oder noch genauer: „Der Geist ist das primäre, die Sprache das secundäre". Aehnlich heisst es im Çatapatha-Brâhmaṇa X, 2, 6, 7 (ed. Weber pag. 780): *mána evá puráḥ, máno hí prathamám prâṇânâm.* „Der Geist war früher da, denn der Geist ist das erste der Lebenselemente." Wieder vermittelnd lautet die Stelle Çat.-Br. XII, 3, 3, 6 (ed. Weber pag. 932): *átho mánaḥ samânaṃ hi vâk ca mánaçca* „Nun ist der Geist dasselbe wie die Sprache."

9. Der mythische Vogel Garutmân im Veda als der Garo demâna des Avesta.

In meinem Iran und Turan pag. 196—199, habe ich dargethan, wie der *divyáḥ suparṇó garútmân*, der himmlische schöngefiederte Vogel Garutmân oder Garuḍa, ursprünglich nur eine Personification des *garo demâna*, der Liederwohnung, d. h. des Paradieses, der Zoroastrier gewesen sei. Wie vergeblich eine Ableitung des Wortes als eines ursprünglich aus Wurzelform und Suffix bestehenden ist, zeigt der Versuch Haugs in seiner Abhandlung über Vedische Räthselfragen und Räthselsprüche als Uebersetzung und Erklärung des Dîrghatamâs-Liedes Rigv. I, 164. Haug weist pag. 55—56 die Vergeblichkeit aller Deutungsversuche aus indischen Sprachgut von Yâska und Sâgaṇa bis zum Petersburger Sanskritwörterbuch nach und

gelangt wenigstens zu dem negativen Schlusse, dass das angebliche Sanskritwort *garut*, Flügel, der Wörterbücher, wenn dasselbe „keine blosse Abstraktion aus dem Worte *garuḍa* sei, „vielleicht wie manches andere Sanskritwort einer Aboriginersprache entstamme“ (pag. 56).

Wie sehr auch der Veda die Vorstellung ermöglichte, die sich bei den zoroastrischen Iraniern in der Verkörperung des abstrakten Begriffs der himmlischen Liederwohnung bildete, zeigt die schon von mir (Iran u. Turan pag. 107—198) zur Vergleichung herbeigezogene Vorstellung der spätvedischen Inder der Brâhmaṇaperiode, nach welcher die vedischen Metra sich in Vögel verwandeln, so zwar, dass (worauf auch Haug a. a. O. pag. 48 aufmerksam macht), der Thron und Sitz Brahmâ's von den verschiedenen Sâman, den Rik- und Yajusversen in Vogelgestalt umgeben, gedacht wird.

Den für meine Aufhellung des Wortes *garútmân* entscheidenden Beleg liefert (Lagarde, Ges. Abhh., pag. 178, 16) das armenische *geṛezman* „einst die Wohnung der Seligen, jetzt kurzweg für *τάφος* Callisth. 45, 8, 9.“ Das armenische Wort in der Bedeutung *τάφος* bildet die Analogie zum indischen *garúḍa* in der Bedeutung *caitya*, Grabmal.

Jedenfalls hat sich der zoroastrische *garo demâna* nicht lange vor der Brâhmaṇaperiode in die indische Vorstellungs-Welt eingebürgert, da das Wort *garútmân* im Rigveda erst in den zwei spätesten Liedersammlungen, nämlich im Maṇḍala I, 164, 46 und im Maṇḍala, X 149, 3, auftritt.

10. Ueber die iranische Herkunft des Rigvedadichters Cakapûta.

(Kuhns Ztschr. f. vglchde Sprachfschg, Bd. 25 (1881), pag. 372—374.)

Von allen kleineren Dichtern des Rigveda dürfte sich Çakapûta Nârmedha bald als der allermerkwürdigste herausstellen. Er gebraucht einen Infinitiv, zu dem sich bis jetzt im

ganzen Veda keine Parallele gezeigt hat: es ist dies die Form *pupûtáni*. Grassmann erschien dieselbe in seiner Übersetzung des Rigveda (Bd. 2, pag. 498) so fremdartig, dass er des in Hymnus X, 132 zugleich vorkommenden *prabhûsháṇi* wegen frägt, ob nicht gar **pupûsháṇi* zu lesen sei? Die Frage ist aber sehr überflüssig, da alle Handschriften *pupûtáni* lesen und die Form *tani* überdies durch das von einem Infinitiv **ishṭáni* abgeleitete Participium fut. pass. bei Parucchepa Daivodâsi 1, 127, 6 bestätigt wird. Vgl. oben unter dem Verzeichniss der Infinitive des Parucchepa. Man hat nun mit dieser locativen Infinitivendung die altpersische Infinitivendung *tanaiy*, pâzand und neupers. *tan*, *dan*, *îtan*, *îdan* verglichen (z. b. in *ni-pishtanaiy*, gleichsam: **ni-pishṭani* = pahlavî *nepishtan*, neupers. *nibishtan*, schreiben) und wie ich glaube mit Recht, aber ohne zu ahnen, wohin die Vergleichung führe. Sie lässt aber allerdings die zuerst halb phantastisch klingende Vermuthung aufdämmern, ob es denn am Ende nicht möglich wäre, im Veda iranische Dichter zu finden. So ungeheuerlich zunächst eine derartige Divination aussieht, so überwältigend mehren sich die Belege für deren Richtigkeit. Schon der älteste indische Grammatiker, Yâska, spricht indirekt von der nahen Verwandtschaft, wenn nicht Identität, der Sprache der östlichen Iranier und der Sanskrit-Arier, und Weber, der schon 1852 in seinen Vorlesungen über indische Literaturgeschichte, pag. 169 (2. Aufl. 1876 pag. 194) auf die Tragweite der berühmten Äusserung Yâska's über den Gebrauch der Wurzel *çu* bei den Kamboja aufmerksam machte, ist inzwischen nicht müde geworden, diese Stelle immer von neuem wieder der weiteren Beachtung zu empfehlen. Nun hat er in neuester Zeit bei Gelegenheit seiner Edition und Kritik der Magavyakti des Kṛishṇadâsa Miçra in den Monatsberichten der Berliner Akademie für Juni 1879, s. Nachtrag 3 pag. 376, so viel neues Material über das Zusammenleben der Iranier und Inder zur Vedenzeit herbeigeschafft, dass die oben ausgesprochene Vermuthung, ob nicht geradezu Dichtungen iranischer Sänger im

Veda zu wittern seien, hohe Wahrscheinlichkeit gewinnt. Zu den von ihm entwickelten Gründen reihe ich nun noch folgende, zu welchen, wie ich mich überzeugt halte, bald noch andere treten werden. Der Verfasser des Liedes X, 132 ist nach v. 5 unzweifelhaft Çakapûta. Aber kann die Bezeichnung: „vom Mist gereinigt" Name eines ṛishi sein? Es findet sich dazu kein Analogon. Der name hat auch wahrlich nichts mit *çákṛit*, *çákan* (vgl. *çaka-maya*) zu schaffen, sondern ist prakritische Abschleifung für *çaka-putra*, der Çaka-sohn! Man würde freilich zunächst: *çakaputta* erwarten. Aber O. Weber Ind. Str. III, 281 in der Recension von Pischel's „*De grammaticis prâcriticis*" führt an, dass Cowell pag. 100 zu Hemacandra 2, 98 *bahutta* direkt durch *prabhûta* erklärt wird. Sollte es aber vielleicht gestattet sein, in der volksetymologischen oder bewusst sarkastischen Umdeutung dieses prakritischen *çakaputta* in sanskritisches *çakapûta* die niemals gänzlich zum Schweigen gekommene Abneigung der orthodoxen Brâhmanen Hindostans gegen die dvijâdhama des fernen Westens zu erkennen? Vgl. Weber, Magavyakti, pag. 459. Die Anukramanikâ macht nun diesen Çakapûta zum Nârmedha, vielleicht mit Anlehnung an v. 7 von X, 132, wo Nṛimedha erwähnt wird. Nṛimedha ist aber ein Aṅgirasa. Wie prächtig stimmt nun das wieder zu der Stellung und Bedeutung, welche die Angiras in der altindischen Literatur einnehmen, wobei nur wieder an die von Weber hervorgehobene vedische Bezeichnung des Gürtels als *âṅgirasî* erinnert zu werden braucht. Vgl. Weber, Magavyakti, pag. 458, insbesondere Note 4. Nârmedha als Sohn des Angirasa Nṛimedha bedeutet also im Grunde nichts Anderes als Çakapûta. Er ist noch dazu ein zoroastrischer Verehrer des Asura (X, 132, 4), was bedarf es weiter? Es giebt noch einen andern iranischen Dichter im Rigveda, der möglicherweise mit Çakapûta sogar identisch ist. Es ist dies der, wie Çakapûta, den Mitra und Varuṇa verehrende Tânva Pârtha, dessen Name, nur in umgekehrter Wortfolge, dasselbe besagt, wie Çakapûta. Auch kennt er den halbiranischen Infinitiv auf

sani: zu Çakapûta's *prabhûsháni* (X, 132, 1) stimmt sehr schön Tânva Pârtha's *çûsháni* X, 93, 1. Die Infinitivform *sani* kehrt aber wieder im Pahlavî und Pâzand, wo Nomina actionis, Participia fut. pass. und Infinitive auf *ashn*, *ashni* massenhaft gebildet werden, Weber, Indische Streifen, Bd. 2, pag. 459 (1861), so z. B. wird der zendische Infinitiv *jaidyâi* Yaçna XXXII, 14 in der Huzvâresch-Übersetzung wiedergegeben durch *zanashn*, von w. *zan* = zend. *jan.* = skt. *han.* S. Justi Handbuch der Zendsprache, pag. 116 unter w. 2 *ji.* Ferner West, Sketch of a Pazand Grammar § 67 in seiner Edition des Mainyo-i-Khard, pag. 249. Ist es nun, nachdem im Vorhergehenden die höchste Wahrscheinlichkeit für den iranischen Ursprung des Dichters Çakapûta gewonnen worden ist, nicht wahrhaft sprechend, wenn in seinem Hymnus X, 132 die 2 Infinitivformen begegnen, welche für das Mittel- und Neupersische die einzigen Arten geblieben sind? Und sollte nicht auch das räthselvolle Metrum von X 132 iranische, d. h. Anklänge an den Yaçna erkennen lassen?

11. Ueber den iranischen Rigvedadichter Kavasha Ailûsha und seine Verwandten Tura Kâvasheya oder Tura Devamuni.

(Bezzenbergers Beitr., Jahrg. 1886, pag. 259—263).

Der Ṛishi Çâṇḍilya berichtet im Çatapatha-Brâhmaṇa am Schlusse des Saṃciti-Kâṇḍa IX, 5, 2, 15 (ed. Weber pag. 750): *átha ha smâha Câṇḍilyah, Turó hn Kâvasheyaḥ Kârotyâṃ pevébhyo 'gnîm cikâya* „da sagte Çâṇḍilya, Tura Kâvasheya errichtete den Göttern in (oder: an der) Kârotî einen Feueraltar“ Diese Nachricht, dass Tura Kâvasheya an der Kârotî den Feuercultus eingeführt habe, ist eine in mehrfacher Beziehung so werthvolle Notiz, dass es nöthig erscheint, den Schleier, der über dieser merkwürdigen Persönlichkeit schwebt, zu lüften. Zu diesem Zwecke scheint eine Bezugnahme auf Kâvasheyas

Ahn *Kavasha* unvermeidlich. Der Ṛishi *Kavasha Ailûsha* ist, nach der Anukramaṇikâ, der Dichter von Rigveda X, 30—33. Ohne mich hier in eine Analyse dieser 4 Hymnen einzulassen, die ich für einen andern Anlass verspare, mache ich darauf aufmerksam, dass das in v. 1 des Hymnus X, 30 vorkommende Adjektiv *pṛithujrâyah* ein Epitheton ornans ist, das sich auch wieder im Avesta und zwar im *perethuzrayanh* des Yasht 8, 2 vorfindet. Schon der Sprachgebrauch also lässt in Kavasha Ailûsha einen Genossen des von mir als Iranier nachgewiesenen ṛishi *Çakapûta* (= *Çaka-putra* s. meine Dialektspuren im Rigveda, pag. 372 ff.) vermuthen. Dieser Ansicht tritt nun begünstigend zur Seite die merkwürdige Meldung des Aitareyabrahmaṇa (ed. Aufrecht) II, 19: *Ṛishayo vai Sarasvatyâṃ satram âsata. te Kavasham Ailûshaṃ somâd anayan. dâsyâh putrah kitavo 'brâhmaṇah kathaṃ no madhye 'dikshishṭeti. tam bahir dhanvodavahann: atrainam pipâsâ hantu, Sarasvatyâ udakam mâ pâd iti. sa bahir dhanvodûlhah pipâsayâ vitta etad aponaptrîyam apaçyat: pra devatrâ brahmaṇe gâtur etv iti, tenâpâm priyaṃ dhâmopâgachat. tam âpo 'nûpâyaṅs, taṃ Sarasvatî samantam paryadhâvat. tasmâd dhâpy etarhi Parisârakam ity âcakshate, yad enaṃ Sarasvatî samantam parisasâra. te vâ ṛishayo 'bruvan: vidur vâ imaṃ devâ, upemaṃ hvayâmahâ iti. tatheti. tam upâhvayanta, tam upahûyaitad aponaptrîyam akurvata: pra devatrâ brahmaṇe gâtur etv iti.* „Die Ṛishi opferten an der Sarasvatî. Sie schlossen den Kavasha Ailûsha vom Somaopfer aus: 'Wie hast du dich als Sohn einer Sklavin, als Spieler, als Nichtbrahmane in unserer Mitte zeigen können?' Ihn führten sie ausser Orts: 'möge jenen der Durst tödten, möge er das Wasser der Sarasvatî nicht trinken', so (dachten sie). Er ausser Orts geführt vom Durste gequält erschaute dieses aponaptrîya (Rv. X, 30). Diesen Hymnus in Gedanken stieg er in der Wasser liebes Heim. Die Wasser folgten ihm, ihn umfloss die Sarasvatî von allen Seiten. Desshalb hiessen sie ihn von da an den 'Herumläufer', weil ihn die Sa-

rasvatî vollständig umlaufen hatte. Da sprachen die Ṛishi: 'diesen fürwahr kennen die Götter, lasst uns ihn anrufen'. So geschah es denn auch. Sie riefen ihn an und nachdem sie ihn angerufen hatten, schufen sie das Aponaptrîyam-Lied (Rv. X, 30)". Aehnlich, nur kürzer, berichtet das Kaushitakî-brâhmaṇa XIII, 3 bei Aufrecht in den Anmerkungen zum Aitareya-br., pag. 437. Fassen wir die Hauptmonmente dieser brahmanischen Legende ins Auge, so ergiebt sich uns Folgendes. Kavasha wird von den brahmanischen Ṛishi zuerst nicht als gleichberechtigt anerkannt und verdankt seine Aufnahme in die brahmanische Gemeinschaft einem Hymnus auf den Strom Sarasvatî, wer immer nun dieser Strom sein möge. Als Sohn einer Dâsa-frau darf Kavasha direkt als Abkömmling einer Frau aus dem Stamme der *Dâsa* gelten, die wir aus dem Avesta als die *Daher*, in den griechischen Geographen als *Daer* und *Dâsai* kennen und die vom Kaspischem Meere weg bis hinauf an den Yaxartes vorkommen (s. die Δάσαι des Stephanus von Byzanz in meinem Vortrag: Der Ursitz der Indogermanen (1884), pag. 17, Anm. 3). Es sind Nomaden, woraus sich Kavasha's Uebername *Parisâraka* „Herumstreicher" sehr wohl erklärt. Zu Kavasha vrgl. noch Zimmer, Altind. Leben, pag. 127. Ueber Ailûsha wage ich folgende Etymologie. Es stammt unzweifelhaft von **Ilûsha*, was aber ist **Ilûsha?* Ich glaube, darin eine prakritische Verschleifung von *Ilibiça* (Riv. I, 33) erblicken zu dürfen! Denn *Ilîbiça* ist wohl nichts anderes als **Ilîviça* (vrgl. vedisches *Baru* für *Varu*) und in diesem möchte ich ein **Ilî-viça*, Ilibewohner, erkennen. Nicht dass ich glaube, der Ili sei hier der Ili der Dsungarei, sondern ich denke vielmehr an den Yaxartes, den die Scythen nach Plin. VI, 16 *Sili* nannten. In iranischer Form musste der Strom *Hili* lauten und konnte sich für Ausländer leicht zu *Ili* schwächen (vgl. *Ufratu* = *Hufratu*) [1]). Ka-

1) *Sili* ist ein in den indogermanischen Ländern des Alterthums häufig wiederkehrender Flussname, vgl. z. B. den *Silis* in Venetien, nach Plinius III, 18. Offenbar ist der Name etymologisch identisch mit *Siris*, einem

vasha Ailûsha wäre demnach der Sohn des „seiner Angriffslust halber“ (Ludwig, Rigv. III, 147) *çriṅgin*, gehörnt, genannten Çushṇa Ilîbiça von Rigv. I, 33, 12, dessen Burgen Indra bricht (ny âvidhyad Ilîbiçasya dṛilhâ' ví çriṅgînam abhinac chushṇam I'ndraḥ). Als Abkömmling eines vom Yaxartes (Sili, Ili) hergewanderten Nomaden verdiente Kavasha demnach seinen Namen *Parisâraka* [1]) vollauf, und doppelt begreiflich wird nun auch seine Abkunft mütterlicherseits, insofern eben gerade die Dâsa vom Südufer des Kaspischen Meeres bis an den Aralsee hinaufwohnten.

Haben wir hiermit eine feste Grundlage gewonnen für den Ursprung des Tura Kâvasheya, so lohnt es sich nun erst recht, das in seiner Legende überlieferte Namensmaterial auszubeuten. Zunächst spricht Tura für sich selbst, es ist das Tûra des Avesta und bezeichnet den Turanier, resp. hier den Iranier, der aus Turan herkommt. Was ist nun Kâroti? Landschaft oder Fluss? Ohne Zweifel beides, zunächst aber Flussname. Diese

---

ebenso häufig begegnenden Flussnamen, vgl. z. B. den *Siris* in Lucanien, der in den tarentinischen Meerbusen fällt. Auf einen Flussnamen führt sicherlich auch der ältere Name der Stadt Heraclea am Pontus zurück, die nach Plin, III, 11 *Siris* geheissen, analog dem Stadtnamen *Siris* Σῖρις für Metapontum am obenerwähnten gleichnamigen Fluss Italiens. Wie der kleinasiatische Ἶρις sich zu *Siris*, Σῖρις, so verhält sich *Ili* in *Ilîbiça* zu *Silis*. Es ist deshalb auch möglich, dass im modernen persischen Namen *Sir-daryâ* die alte Form wieder zum Vorschein kommt. Wenn worauf mich E. Kuhn aufmerksam macht, im Pâli für diesen Yaxartes der Name *Sîdhâ* auftritt (Minayeff, Pâligramm, pag. IX), so deutet das nicht auf *Sir*, sondern vielmehr auf den echt indogermanischen *Sintha*, skt. *sindhu*, w. *syand*, zurück.

1) Oder ist diese Volksetymologie nur ein vergeblicher Versuch, den vielleicht iranischen Namen *Parisâraka* indisch zu deuten? Stimmt *Parisâraka* am Ende gar zu Herodot's (III, 94) *Παριχανιοι* in Beludschistan (vgl. Stein's Anm. zu dieser Stelle in Bd. II. pag. 101) von zend. *pairika*, persisch *Peri*, *Pari-sâraka* (w. *sar* laufen?) also = Feenanbeter? Fassen wir den Kavasha Parisâraka als solchen auf, so erhielte dann erst sein inniges Verhältniss zu seiner Peri Sarasvatî seinen verständlichen Hintergrund, aber welche Perspectiven eröffneten sich uns auch dann erst!

Kârotî ist meines Erachtens nichts Anderes als die iranische Sarasvatî [1]), die Harauvati der persischen Keilinschriften, die Haraqaiti des Avesta, der Ἀράχωτος der Griechen! Die Form Kârotî für Sarasvatî scheint mir durch folgende Namen erwiesen. Plinius kennt in Persien H. N. VI, 23, 26 einen Fluss *Zarotis ostio difficili nisi peritis*, der nur auf eine Sarasvatî schliessen lässt [2]). *Kârotî* steht für *Sarasvatî*, wie *Irôtî* für *Irâvatî*, oder Ἡμωδός für *Himavat*. Eine arachosische Stadt Namens *Sarasvat* = *Sarasvatî* resp. iranisch *Chorochvad* = *Kârotî*, erwähnt noch Isidor von Charax in seiner Beschreibung Parthiens (Geographi graeci minores ed. Müller I, pag. 254), cap. 19: Ἐνταῦθα Ἀραχωσία. Ταύτην δὲ οἱ Πάρθοι Ἰνδικὴν Λευκὴν [3]) καλοῦσιν· ἔνθα Βιὺτ πόλις καὶ Φάρσανα πόλις καὶ Χοροχοὰδ πόλις καὶ Δημητριὰς πόλις. Es scheint aber, dass dieser uralte iranische Doppelläufer der Sarasvatî sein Dasein bis auf unsere Tage gerettet habe. Denn Spiegel kennt in seiner Eran. Alterthskde I, 323 einen kleinen Stamm unter den Ghilzais, die *Kharotis:* „Er bewohnt einen Ausläufer des Suleimângebirges, dessen Hauptkette gegen Osten seine Grenze bildet, während ein anderer Ausläufer ihn nach Norden begrenzt. Hauptort Sirafza". Vgl. auch den N. des in den Hamun mündenden *Hârût*, den Geiger, Ostiran. Kultur pag. 101, Anm. 2 auf zend. *haurvatât* = skt. *sarvatâti* zurückführen möchte.

---

1) Die Sarasvatî, die Rigv. VI, 61, 2 als *Pârâvataghnî* als „Vernichterin der Pârâvata" gefeiert wird, kann allem Anschein nach nur die Sarasvatî sein, von der es Rigv. VII, 95, 2 heisst, sie fliesse von den Gebirgen bis zum Samudra, nämlich in den Hamunsee. Weber, Roth, Zimmer und Ludwig halten sie für den Indus.

2) Das *z* liesse (worauf mich E. Kuhn aufmerksam macht), eher an älteres *h*, also etwa an eine *Harasvatî*, erinnern. Allein diese würde sich nirgends nachweisen lassen. Altes *s* findet sich auf persischem Boden mehrfach erhalten, bald als s, bald als *z*, vgl. den Namen der Stadt *Sintha* am nördl. Fuss des Orontesgebirges in Atropatene, wofür ich im den Script. byzant., t. I, pag. 21, D die Form *Ζινθα τὸ κάστρον* vorfinde.

3) Lässt etwa dieses „weisse Indien" — Arachosien einen Schluss zu auf die vedischen *Çvikna*, *Çvaikna?*

Die Mittheilungen des Çatapatha-Brâhmaṇa und des Aitareya-Brâhmaṇa werden bekräftigt durch analoge Legenden des Pañcaviṇça-brâhmaṇa, welche ich nachträglich der Güte Webers verdanke. Das Pañcaviṇça-brâhmaṇa XXV, 14, 5 berichtet nämlich von Tûra Kâvasheya unter dem Namen Tura Devamuni: *tena vai Turo Devamuniḥ sarvâm ṛiddhim ârdhnot* „der göttliche Einsiedler aus Turan förderte jegliche Wohlfahrt" und in IX, 4, 10 ff. erzählt es von ihm unter dem Namen *Turaçravas* nachstehende Legende: *tauraçravase kârye, Turaçravasaç ca vai Pârâvatânâṃ ca somau saṃsutâv âstâṃ, tata ete Turaçravaḥ sâmanî apaçyat, tâbhyâm asmâ Indraḥ çalmalinâ Yamunâyâ havyaṃ niràvahad, yat tauraçravase bhavato havyam evai 'shâṃ vriṅkte.* „Es sind zwei Tauraçravasa (sâman) zu verwenden [1]); die Somatränke der Tauraçravas und der Pârâvata waren zusammen (gleichzeitig) gepresst worden. Da erschaute Turaçravas die beiden sâman. Vermittelst derselben (zum Lohn dafür), als eines Wagens [2]), entführte für ihn Indra das Opfer (seiner Gegner) von der Yamunâ. Dadurch dass die beiden Tauraçravasa (-sâman) da sind (angewendet werden), macht er ihr (der Gegner) Opfer sich zu eigen". Ohne mich hier einen Augenblick auf den übrigen Sach- und Namensgehalt dieser Legende einzulassen, mache ich aufmerksam auf die locale Gemeinschaft des Turaçravas und der Pârâvata. Diese können, nach Burnoufs und Lassens Vorgang, nur in den *Παρνῆται* des Ptolemaeus wiedererkannt werden und waren als eigentliche „Bergbewohner" (vgl. skt. *parvat*), ansässig auf den Südabhängen des Paropanisus, wo jetzt die Hesarehs nomadisiren (vgl. Ritter,

1) Den Schol. nach beruhen dieselben auf auf Sâmaveda I, 298 (nicht im Rik), wo Benfey (I, 4, 1, 1, 6) übersetzt: „wenn Indra du den Bösen (avratam) strafst, schleudre hinab ihn von dem Sitz und unserm Glanz, lass auf der Schätze Fülle blühn".

2) Zu dieser Bedeutung von çalmali s. Rik X, 85, 20 (Ind. Stud. V, 185). Der Schol. zum Pañcav. fasst çalmali hier als Name der Waffe des Indra (svakîyena 'yudhena). Weber.

Asien, Bd. VIII, pag. 97 ff.). Mit ihnen identisch sind die Ἀπαρύται Herodots III, 91. Die *Pârâvata* — *Παρυῆται* erproben sich so als eine ganz ausserordentlich erwünschte Stütze für Tura Kâvasheyas iranische Abkunft, sie sind und bleiben der unverrückbare Eckstein, auf welchen ein geographisch-historisches Gebäude der Vedeneinterpretation zu errichten sein wird. Der Tummelplatz Tura Kâvasheya's ist Afghanistan und auf die Südabhänge des Hindukush deuten auch alle übrigen geographischen Anspielungen der Kavasha-Legende hin. Wenn aber gerade das Kâṇḍa IX uns mit dem erz-iranischen Namen *Kârotî* = *Saravatî* beschenkt, so reiht es sich ebendesswegen, trotz einiger Infinitivformen, die an die Yâjnavalkya-Gruppe erinnern und von der die beiden Gruppen schliesslich überarbeitenden „ordnenden Hand" (Weber Ind. stud. XIII, 267; Vorless. über ind. Lit.[2], pag. 147, Anm. 143) herrühren mögen, in die Çâṇḍilya-Gruppe ein.

12. Ueber den Namen Hastishat, Hastighata des XII. Kânda des Catapatha-Brâhmana.

(Bezzenberger's Beitrr. a. a. O., pag. 263—265).

Ich wage den räthselhaften Namen des Çâṇḍilyakâṇḍa, XII, im Zusammenhang mit der iranischen Herkunft der ganzen Kâṇḍagruppe zu deuten. Weber hat es in der preface zu seiner Ausgabe des Çatapatha-brâhmaṇa pag. VIII, Anm. mit der Frage zu erklären versucht: „Is hastin = one? hastishat = seven?" Leider gebricht es an jedem Anhaltspunkt für diese Etymologie. Wie nun, wenn der Name gar nicht indisch, sondern iranisch wäre? Da aber entspräche ungezwungen der Name der „Opferstadt" *Yashtishat* in der Landschaft Taraun am obern Euphrat in Armenien (vergl. Kiepert, Lehrb. d. alt. Geogr. pag. 78, Anm. 3). Lagarde, Abhandll., pag. 46, der ausführlich über dieses *shat* in den Namen der armenischen Städte *Aṛtashat*

Aṛshamashat Eṛovandashat Yashtishat Baṛkashat Zaṛishat spricht, hält dasselbe nicht für altarmenisch, weil es sonst in der Form *shah* (für älteres *shaṛh*) auftreten müsste. Wie die Form Ἀρτάξατα beweist, geht *shat* auf zendisches *kshathra*, skr. *kshatra*, zurück und unter Voraussetzung dieses Zusammenhanges allein erhellt dann auch die Berechtigung der Kâṇva-Form des Namens als *Hastighaṭa*, die sonst vollkommen unerklärlich dastünde. Nur aus dem persischen Sprachgefühl heraus lässt sich in dieser Weise auch die sonst abenteuerliche Form *Oupnekhat* für das sanskritische *Upanishad* verstehen, insofern für dasselbe, wo sich nur in indischen Namen die Endsilbe *shat*, *shad* zeigte, die volksetymologische, wenn auch irrthümliche Vermuthung eines Zusammenhanges mit mundartlichem oder älterem *ghaṭa* = *kshatra* sich aufdrängen musste. Wahrscheinlich lag ein solches *shat*, *shata*, *ghaṭa* im Pehlewi, wo es allerdings, wie im Persischen, in der für uns zugänglichen Sprache nur als *shahr* auftritt. Vgl. über dieses *shat* noch Lagarde, Beitrr. zur baktrischen Lexicographie pag. 74 und Armen. Stud., pag. 116, No. 1680. Ueber *Yashti* ebendas., pag. 107, No. 1542. Inhaltlich passte die Bezeichnung „Opferstätte" vortrefflich zu Kâṇḍa VII, insofern dasselbe die Anleitung enthält zurch Schichtung des Opferaltars, dessen Bestandtheile, die *Ishṭakâ*, auch etymologisch zum Namen *Yashṭishat* passen. Was nun die Form *Ḥastishat* betrifft, so ist zu bemerken, dass neuarmenisch das alte *y* durchaus wie *h* ausgesprochen wird (vgl. Lauer, Grammatik d. class. armen. Spr., pag. 5). Dieselbe Aussprache muss für die iranische Mundart angenommen werden, aus welcher altüberliefertes **Yashtishat*, **Yashtikhaṭa* sich in *Hastishat*, *Hastighaṭa* umsetzte.

13. Die officinelle und mythologische Botanik des Atharvaveda.

Die erstaunliche Fülle der indischen Pflanzenwelt birgt neben himmelanstrebenden Baumriesen und schwanken Lianen auch

früchtereiche Sträucher und saftige Kräuter. Diese zeichnen sich bald durch die Farbenpracht ihrer Blätter und Blüthen, bald durch den anziehenden oder abstossenden Geruch und Geschmack ihrer Wurzeln, Stengel, Blätter und Früchte aus, bald wieder sind sie durch ihre fieberstillenden, heilenden oder vergiftenden Kräfte berühmt. In Folge dessen ist das Wunderland Indien seit den ältesten Zeiten auch das Eden kräuterkundiger Medicinmänner, Hexenmeister und Giftmischer gewesen, die ihr dürftiges Halbwissen von den Heilkräften der Pflanzen auf mannigfaltige Weise bald mit dem Götterglauben des Volkes verknüpften, bald aber auch mit demselben verwechselten. Unter der sie selbst begeisternden Macht ihres Wunderglaubens haben diese vom Hauch indischer Waldpoesie umwehten Zauberärzte eine grosse Anzahl magischer Segenssprüche gedichtet, in welchen die Kräfte bald dieser, bald jener Pflanze gepriesen und angerufen werden. Die Mehrzahl solcher Pflanzenzauber ist von den Sammlern vedischer Sprüche im Atharvaveda untergebracht worden. Zwar finden wir unter einigen andern Zaubersprüchen, welche sich in den Rigveda verirrt haben, auch ein langes Lobgedicht auf die Zauberkräfte der Pflanzen, es ist das die *oshadhistuti*, Rigveda X, 97. Allein schon ein flüchtiger Ueberblick über Gedankengang und Inhalt dieses Gedichts wird zu dem schon von Kaegi und Geldner (Siebenzig Lieder des Rigveda übers. von K. Geldner und Adolf Kaegi, pag. 174) gefundenen Resultate führen, dass wir in demselben nichts als eine späte, aus Fragmenten der verschiedensten Atharvansprüche zusammengesetzte Mosaik zu suchen haben. Wenn es also gilt, eine Gesammtübersicht über die Pflanzenzauber des Atharvaveda zu geben, so dürfen wir dieses brahmanische Machwerk ohne Schaden füglich ausser Acht lassen. Dagegen wird es sowohl für die Geschichte der Medicin, wie für die Erforschung des Aberglaubens von keinem geringen Interesse sein, den Hauptinhalt sämmtlicher Pflanzenzauber zu reproduciren und die spärlichen Angaben über die Merkmale der Zauberpflanzen zu kurzen, wenn auch noch

so unzureichenden, Charakteristiken der officinellen und der mythologischen Flora Indiens zusammenzustellen.

Zunächst mögen diejenigen Sprüche ausgenutzt werden, welche die Zauberkraft der angerufenen Pflanzen ganz im Allgemeinen darstellen. Dann folgen diejenigen, mit welchen böse Geister ausgetrieben werden. Hierauf kommen die Zaubersprüche an die Reihe, welche sich gegen bestimmte Krankheiten wenden. Interessant sind alsdann die Sprüche, solche die Stärkung der Lebenskraft, Förderung der Fruchtbarkeit und mannigfaltiges Gedeihen des Leibes zum Ziele haben. An diese schliessen sich die Liebeszauber. Zuletzt kommt noch eine Gruppe der im Atharvaveda vorwiegend besungenen Pflanzen. Es soll hier nur der indische Pflanzenaberglaube dargestellt werden, wesshalb die vergleichende Literatur über den Gegenstand nur ganz ausnahms- und auswahlsweise herangezogen werden darf.

Im Atharvaveda II, 27 wird eine Pflanze angerufen, welche die *Pratiprâçâḥ* „die einem Alles vor dem Munde wegfressen", unschädlich (*arasâḥ*) zu machen die Kraft hat. Ein Adler hat die Pflanze gefunden, ein Schwein sie mit der Nase hervorgewühlt (*suparṇás tvâ tvânvavindat sûkaras tvâkhanan nasâ*, v. 2 a). Indra möge nun die Pflanze (*pâṭâ*, wahrscheinlich die spätere *pâṭhâ*, eine officinelle Liane, clypea hernandifolia, s. Böhtlingk-Roths Petersburger Sanskritwörterbuch) essen, um Kraft und Muth zu gewinnen, die Asura auseinanderzujagen (*pâṭâm índro vyaçnâd ásurebhya stárîtave* v. 4 a). Zum Schlusse wird dann noch Rudra, der Besitzer lindernder Heilmittel (*jalâshabheshaja*) aufgefordert, die Vorwegesser zu erschlagen (v. 6). — Atharvaveda III, 5 soll ein Pflanzenamulet (*parṇamaṇi*) die Widersacher vernichten, Reichthum verschaffen, zur Herrschaft verhelfen und langes Leben gewähren. Wahrscheinlich ist dieser *parṇa-maṇi* eine Mistel, jedenfalls eine Schmarotzerpflanze. Die Götter haben das geheimnissvolle, liebe Kleinod auf einem Baume eingesetzt (*sómasya-parṇa*, Soma's Flügel oder Feder, V. 4, *yáṃ nidadhúr vanaspátau gúhyaṃ devâḥ priyám*

máṇim, v. 3). Indra hat die Pflanze geschenkt, Varuna lehrte deren Gebrauch (*índreṇa dattó, váruṇena çishṭáh*, V. 4). Sie dient als Leibschutz (*tanû-pâna*, v. 8). Möglich, dass dieser *parṇa* (vgl. *índreṇa dattá*) die *Indraparṇî* ist, welche mit *Indrapushpâ* identisch zu sein scheint (nach Böhtlingk-Roth, Sktwb.), und dann ist es die Methonica superba Lam., eine Pflanze mit blutrother Blüte. — In mehreren Zaubersprüchen wirkt die Sympathie. So wird Atharva III, 6 erwartet, es solle durch einen Zweig vom *açvattha*-Baume ein Feind vernichtet werden: „Wie du, o *açvattha*, über die niedrigen Bäume hinaufsteigst, so auch zerspalte du und überwältige meines Feindes Stirn" (*yáthâçvattha vânaspatyân ârôhan kṛíṇushé 'dharân, evâ me çátror mûrdhánaṃ vishvag bhindhi sáhasvaca* V. 6). Aehnlich Ath. VI, 15: „Wie der Palâçâbaum über alle Gewächse erhaben ist (*uttamó oshadhînâm*), wie ihm alle Bäume unterthan (*upasti*) sind, so möge alles was uns schädigt oder nicht schädigt, uns unterthan sein."

Eine Reihe von Atharvansprüchen sind Pflanzenzauber, vermittelst welcher die bösen Geister vernichtet werden. So wird Atharvaveda II, 25 die Pflanze *pṛiçniparṇî* (Hemionitis cordifolia) angerufen, den Unholden, namentlich der Gattung der Kanva, der schlechtnamigen (*durṇâmnaḥ*), der Bluttrinker *(asṛik-pâvan,* der Kinderfresser (*garbhâda*), also offenbar der Abortusbewirker (s. Weber, Indische Studien, Bd. XIII, pag. 187), den Kopf zu zerspalten oder dieselben niederzubrennen oder aber ins Gebirg zurückzudrängen, wo Finsterniss herrscht. Ganz ähnlich ist der Gedankengang in Atharvan V, 14. Hier soll ebenfalls eine Pflanze, welche ein Adler gefunden, ein Schwein mit mit dem Rüssel aufgewühlt hatte (v. 1), den boshaften Zauberer (*dípsantaṃ kṛityâkṛitam*) erschlagen, die Yâtudhâna tödten und Zauber und Fluch auf ihren Urheber zurückwerfen (*kṛityâḥ santu kṛityâkṛíte çapáthaḥ çapathîyaté,* v. 5 a). Als Gegenzauber dient auch Atharvan II, 7. Eine *vîrudh* (offenbar eine Liane) von tausend Knoten (*sahasrakâṇḍa* v. 3 b), deren Wurzel sich vom Himmel herabsenkt und

die dann wieder von der Erde himmelan strebt (*divó múlam ávatatam pṛithivyá adhyúttatam* v. 3) wendet die Wirkungen des Fluches ab (*çapathayopaní* v. 1), mag derselbe nun herrühren von Nebenbuhlern (*sâpatná*), von Blutsverwandten (*jâmyá* v. 2) oder von einem erzürnten Brahmanen (*brahmâ yán manyutáḥ çápât* v. 2). Die Zauberpflanze befreit von den Wirkungen der Flüche so sicher, wie das Wasser vom Schmutz reinigt (*ápo málam iva prâṇaikshít sárvân machapáthân adhi* v. 1). „Der Fluch möge auf den Flucher zurückprallen; wer wohlgesinnt ist, mit diesem halten wir es; aber dem, der uns übel will, der uns mit dem Blicke behexen will, dem wollen wir sogar die Rippen zermalmen (*çaptâram etu çapátho yáḥ suhârt téna náḥ sáha, cákshurmantrasya durhârdaḥ prishtîr ápi çrînîmasi* v. 5). Eine ähnliche Wirkung übt die Atharvan IV, 20 angerufene Zauberpflanze. Wahrscheinlich ist dieselbe eine Schlingpflanze von gelber Blüte, denn sie wächst von hoch oben herab zur Erde nieder (*sâ bhûmim á rurohitha* v. 3) und heisst das Auge des Kaçyapa (*kaçyápasya cákshur asi* v. 7, oder heisst hier *kaçyapa*: Schildkröte?). Sie entwaffnet den Zauberer, indem sie denjenigen, der sie in der rechten Hand hält, Alles erblicken lässt (*tvayâham sarvam paçyâmi* v. 4).

Interessant sind zwei Pflanzenzauber, in welchen die magische Wirkung vom übeln Geruche der Pflanze erwartet wird. Atharvan IV, 37 heisst diese Pflanze *ajaçrîṅgî*, Bockshorn. Sie hat die schon in der Urzeit von den Priestern erprobte Kraft, die Rakshas, die Apsarasen und die Gandharven mit ihrem Geruche zu tödten (*ájaçrîṅgî aja rákshaḥ sárvân gandhéna nâçaya* v. 10). Mit diesem Zauberspruch stimmt überein Atharvan VIII, 6. Auch hier vernichtet die Zauberpflanze (bald einfach als *oshádhi*, Pflanze, bald wieder als *bheshaja* Zaubermittel, angerufen), die bösen, weiberverführenden Kobolde aller Art durch ihren Geruch (*tán oshadhe tváṃ gandhéna vishûcînâṃ ví nâçaya* v. 10).

Nicht wenige Pflanzenzauber richten sich gegen bestimmte Krankheiten, die dann wieder bald allgemein, bald deutlicher

beschrieben werden. Gegen alle Arten Auszehrung dient Atharvaveda XIX, 44. Die angerufene Pflanze scheint nach v. 5 (*vidyútâm púshyam*) eine blitzgelb- oder weissblühende zu sein, die als Panacee gilt (*viçvabheshaja* v. 1). Sie heisst v. 6 auch *Traikakuda* „auf dem Trikakud (wohl dem *Τριχόρυφος* des Polyaen, einem dreigipfeligen Berge des Himavat) wachsend". Bezieht man nun die andere Bezeichnung, nämlich *síndhor gárbha*, Keim des Sindhu", auf den Indus, so kann die Pflanze ein vom Indus her bezogenes Alpenkraut sein. Sie hat tausend Kräfte (*sahásravirya* v. 9), deshalb übertreffen sie weder die Culturpflanzen, noch die sonst wild auf den Bergen wachsenden Kräuter (*na tvâ taranty óshadhayo bâṭyâḥ parvatîyâ utá* v. 6). Ihr ausserordentlicher Werth gründet sich darauf, dass sie die Auszehrung in allen ihren Formen heilt (*yó harimâ jâyânyo 'ngabhedó visályakaḥ | sárvaṃ te yákshmam áṅgebhyo bahír nírhanto áñjanam* v. 2). Zwei andere Zaubersprüche sind gut für Vâtikṛitakrankheiten (wohl gegen Flatus?). Atharvaveda VI, 109 wird nämlich die *pippalî*, die Beere der Ficus religiosa, als *Vâtîkṛitasya bhéshajî átho kshiptásya bhéshajî* angerufen: „Die Asuras (die bösen Geister) gruben dich ein (pflanzten dich), die Götter gruben dich wieder aus, dich, das Heilmittel gegen Vâtikṛita-Krankheiten, sowie gegen Schuss-, Wurf- und Stichwunden" (v. 3). Zu demselben Zwecke dient Ath. VI, 44 die Zauberpflanze *rudrásya mûtrâm* „der Harn des (Sturmgottes) Rudra". Die Pflanze heisst sonst *Vishâṇakâ* (v. 3): „Von den hundert, von den tausend Heilmitteln, mit denen man dich zusammenstellen würde, bist du das beste Heilmittel gegen *âsrâva*, das vorzüglichste Heilmittel gegen Krankheiten". Bedeutet *âsrâva* „Zufluss" ganz allgemein, wie Böhtlingk-Roth angeben: „Schaden", oder ist es „Schleimfieber" (*çleshmâsrâva*)? Gegen Schwindsucht (*balâsha lóhita*), sowie gegen *Vidradha*, einer Art von gefährlichen Abscessen, ebenso gegen *Visalyaka*, welche Krankheit jedoch sich nicht bestimmen lässt, dient in Ath. VI, 127 eine bald *vanaspati*, Baum, bald *oshadhi*, Kraut, genannte Zauberpflanze,

die leider nicht näher charakterisirt wird. Sie heilt gewisse Krankheiten der Hoden (v. 2), sowie den *visalyaka*, welcher in den Gliedern (*áṅgyo*), in den Ohren (*karṇyo*), sowie in den beiden Augen (*akshyoḥ*) schmerzt, ebenso die (aber allerdings unbestimmte) „Herzkrankheit" (*hṛidayámaya*). Verrenkungen heilt die Pflanze *róhaṇî* in Ath. IV, 12 worüber ausführlich Kuhn in seiner Ztschr. f. vergleichende Sprachforschung, Bd. XIII, pag. 60 ff. Zwei Sprüche befreien vom Aussatz. Im ersten, Ath. I, 23, ist es die Pflanze *rájanî*, die schwarze, dunkle, nachtgeborene (*naktaṃjâtâ*, *râmâ*, *kṛíshṇâ*, *ásiknî* v. 1) Curcuma longa, die Indigopflanze. Sie, die schwarze, soll den weissen Unhold *kilâsa* vertreiben. Die Krankheit wird charakterisirt als *láksham çvetám*, als weisses Mal, als ein Uebel, das in den Knochen, im Leib und in der Haut steckt (*asthijásya kilásasya tanûjasya ca yat tvací* v. 4). In Atharvaveda I, 24 dient gegen *kilâsa* die Pflanze *çâmâ*, sie heisst davon (v. 2 a) *kilâsabheshaja* und *kilâsanâçana*. Die Pflanze war einst die Galle des erstgebornen Adlers gewesen, welche eine Unholdin (*âsurî*), im Kampfe besiegt, in Bäume verwandelte, die sie dann wieder als Heilmittel gegen den Aussatz verwendete (*suparṇó jâtáḥ prathamás tásya tvam pittám âsitha*, *tád âsurî yudhâ jitâ rûpáṃ cakre vanaspátîn*, *âsurî cakre prathamédáṃ kilásabheshajam idáṃ kilâsanâçanam* v. 1 und 2). Die Pflanze wird angefleht, die Haut wieder schön (*sárûpa*) zu machen, denn sie sei ja schönheitbewirkend (*sarûpakṛít tvam oshádhe* v. 3). Gegen Vergiftung durch Schlangenbiss schützt in Atharvan VI, 12 ein Trank vom Aufguss von *párushṇî çipâlâ*, röhriger Blyxa octandra. Ebenso wird in Ath. VII, 56 ein Zauberkraut von süssem Saft (*iyáṃ vîrún mádhujâtâ madhuçcún madhulâ madhúḥ* v. 2 a) gegen das Gift der quergestreiften (*tíraçcirâji*) schwarzen (*ásita*) Schlange *çarkóṭa* oder *kañkáparvan* (v. 5 und 1), sowie gegen den giftigen Biss einer Fliege (*maçáka* v. 2 und 3) angerufen. Zwei Pflanzenzauber endlich helfen gegen das Ausfallen der Haare und für deren Stärkung. In Ath. VI, 21 bewirkt dies die

Rinde (*tvacaḥ* v. 1) einer *vîrudh* (v. 2), die davon haarfestigend und haarstärkend (*keçadṛíṅhaṇî* und *keçavárdhanî* v. 3) heisst. In Ath. VI, 136 dient zu demselben Zwecke der Festigung der Haare (*kéçebhyo dṛíṅhaṇâya* v. 1), zur Erzeugung neuer (*janáyâjâtân* v. 2), und zur Kräftigung der schon gewachsenen (*jâtânu várshyasas kṛidhi* v. 2) das Einreiben mit dem Aufguss (vgl. *abhíshiñcâmi* v. 3) einer Wurzel (*tâṃ tvâ nitatni . . . oshadhe . . . khanâmasi* v. 1). In Ath. VI, 137 ist dieser Haarbalsam (*keçavárdhanî* v. 1) wiederum der Aufguss einer Wurzel, welche Jamadagni für seine Tochter ausgegraben hatte (*yâṃ Jamádagnir akhanad duhitré* v. 1). Der Ângirasa Vitahavya hatte dieselbe aus den Häusern des Asita (des Beherrschers der Finsterniss?) gebracht (*tâṃ Vîtáhavyo âbharad ásitasya gṛihébhyaḥ* v. 1). In Folge der Anwendung dieses Haarbalsams bekam Jamadagnis Tochter Haare von Klafterlänge (*vyâméná 'numéyaḥ* v. 2). S. die Uebersetzung dieses Zaubers in meiner „Fernschau", Bd. III (1888), pag. 209—210 und oben pag. 158.

Eine Anzahl von Pflanzenzaubern haben zum Ziele die Stärkung der Lebenskraft, Förderung der Fruchtbarkeit und Gedeihen des Leibes und der Seele. So führt in Ath. XIX, 31 ein Amulet von Udumbara-(Kernen, oder Holz?) das Gedeihen des Viehes herbei (*paçûnâṃ sárveshâṃ sphâtiṃ goshthé me savitâ karat* V. 1), es macht die Felder düngerreich und fruchtbar und bringt Wohlstand und Familienglück ins Haus (*karîshíṇîm phálavatîṃ svadhâm írâṃ ca no gṛihé, aúdumbarasya téjasâ dhâtâ pushṭíṃ dadhâtu me* v. 3). In Ath. III, 23 ergeht der Wunsch an eine Kuh, sie möge mit Hülfe göttlicher Zauberkräuter (*daívîḥ právanto oshadhayaḥ* v. 6) fruchtbar werden, ein Oechslein bringen (*púmânsam putráṃ janaya*, zum Stier und *bhávâsi putrâṇâm mâtâ* v. 3) zur Kuh und fernerhin nicht mehr verwerfen (*yéna vehád babhûvitha nâçáyâmasi tát tvat*, v. 1). Hieran schliessen sich bequem einige Zeugungszauber. Ein solcher ist Ath. VI, 11. Durch eine symbolische Handlung soll die Erzeugung eines Knaben bewirkt werden. Es wird nämlich ein Reibholz *araṇî*,

und zwar das männliche, aus dem Holz des *açvattha*, der Ficus religiosa, gefertigte, in ein Stück vom Holze der *çamî*, der Acacia suma, welches das muliebre repräsentirt, gesteckt (vgl. v. 1: *çamîm açvattha árûḍhas tatra puṃsúvanaṃ kṛitám)*. Nachdrücklich wird noch hinzugefügt, man wünsche kein Mädchen, ein solches möge anderwärts bescheert werden, man wünsche einen Knaben (*straíshûyam anyátra dadhat púmâṅsam u dadhad íhá* v. 3). Nur erwähnt zu werden verdient hier noch ein Aphrodisiacum, welches, Ath. IV, 4, im Genuss einer Wurzel besteht (*tâṃ tvâ vayáṃ khanámasi óshadhiṃ çepahárshaṇîm* v. 1). Im Gegensatz zu diesem darf hier auch ein Todtenerweckungszauber (anders Weber in seinen Indischeu Studien, Bd. XIII, pag. 154) aufgeführt werden. Der *daçavṛîksha*-Baum wird nämlich angerufen, den Todten wieder in die Welt der Lebenden zurückzuführen (*dáçavṛiksha .... enaṃ vanaspate jîvânâṃ lokám únnaya* v. 1), denn, heisst es v. 2 gar rührend: „er war ein Vater seinen Kindern und der vortrefflichste der Männer" (*ábhûd u putrâṇâm pitâ nṛînâṃ ca bhágavattamaḥ*).

Mit dem Zeugungszaubern eng verwandt sind die Liebeszauber. Ungemein naiv ist Ath. I, 34. Hier bittet der Liebende sein Mädchen, es möge ihn gerade so lieben, wie den Zuckerrohrstengel, den er genossen und mit dem er Zunge und Rede süsser gemacht habe als Honig (*jihváyâ ágre mádhu me* ... (v. 2) .... *vâcâ vadâmi mádhumat* ... (v. 3) .... *mâm it kíla tvaṃ vanâḥ çâkhâm mádhumatîm iva* v. 4). Einfach ist auch Ath. II, 30: „Wie der Wind diesen Grashalm hin- und herbewegt, so rühre ich deinen Sinn, damit du mich liebest, damit du dich nicht von mir abwendest" (*yáthe 'dám bhûmyâ adhi tṛíṇaṃ vâto mathâyáti | evâ mathnâmi te máno yáthâ mâṃ kâminy áso yathâ man nápagâ asaḥ* v. 1): „Erfasse denn das Herz der wankelmüthigen Jungfraun (*viçvárûpâṇâm*, wankelmüthig, nach Weber Ind. Stud., Bd. XIII, pag. 199), o Zauberkraut (*kanyânâṃ viçvárûpâṇâm máno gṛibhâyau 'shadhe* v. 4). Ganz dasselbe Bild vom Grashalm kehrt wieder im Liebeszauber Ath. IV, 102: „Wie

ein vom Sturm abgerissener Grashalm (doch wohl eine Klette?) so möge sich dein Herz an mich hängen" (*reshmáchinnaṃ yáthâ tṛiṇam mayi te veshṭatâm mánaḥ* v. 2). Salbe von süssem Kushṭha und von Narde soll den Zauber vervollständigen (*áñjanasya madúghasya kâshṭhasya náladasya ca* v. 3). Durch Sympathie wirkt der Spruch Ath. VI, 8: „Wie die Schlingpflanze sich um den Baum windet, so umarme du mich, damit du meine mich liebende Freundin seiest, damit u. s. w. siehe oben (*yáthâ vṛikshám líbujâ samantám parishasvajé, evâ pári shvajasva mâṃ yáthâ mâṃ kâmíny aso, yáthâ* u. s. w. v. 1). Höchst interessant ist der Liebeszauber Ath. VI, 139. Hier wird die Pflanze *nyastîkâ*, welche hundert Ranken (*çatáṃ táva prátânâs* v. 1), dreiunddreissig Absenker (*trayastriṇçan nítânâs* v. 1) und tausend Blätter hat (*sahasraparṇî* v. 1), angerufen, Gegenliebe zu erwecken: „Lass ihr Herz und Mund verdorren, alsdann lass auch mich vor Liebe vertrocknen, dann aber, o trockenmündige, komm herbei! ... Wie der Mund dessen, der kein Wasser getrunken hat, vertrocknet, also lass mich vor Liebe verschmachten. Dann aber, o trockenmündige, komm herbei! Wie das Ichneumon eine Schlange, nachdem es dieselbe entzweigespalten, wieder zusammensetzt, also stelle auch mich, du mächtige (Zauberpflanze), mich, den durch die Liebe aus Rand und Band gebrachten wieder her"

cúshyatu máyi te hṛídayam átho çúshyatv ásyam
átho ní çushya mâṃ kámenâtho çúshkâsyâ cara ‖ 2 ‖
... yáthó 'dakam ápapusho 'paçúshyaty ásyam |
evá ní çushya mâṃ kámenâtho çushkâsyâ cara ‖ 4 ‖
yáthâ nákulo vichídya saṃdádhaty áhim púnaḥ
evá kámasya víchinnaṃ sáṃ dhehi vîryavati ‖ 5 ‖

Einige Pflanzenzauber heilen die Eifersucht. So Ath. III, 18. Hier wird die Wurzel einer Zauberpflanze von breiten Blättern (*imâṃ khanâmy ὃshadhim* v. 1, ... *úttânaparṇe* v. 2[a]) angerufen, sie möge die Nebenbuhlerin, die der Flehenden den Mann abtrünnig gemacht habe, vertreiben und ihr, der Schutz-

flehenden, den Mann ganz zu eigen machen (*sapátnîm me párâ ṇuda pátim me kévalaṃ kṛidhi* v. 2). „Dein Herz (heisst es zum Schlusse) möge mir ebenso eilig zustreben, wie die Kuh nach dem Kalbe läuft, wie das Wasser im Rinnsal dahineilt (*mâm ánu prá te máno vatsáṃ gaúr iva dhâvatu pathâ vâr iva dhâvatu* v. 6). Im Atharvaveda VII, 38 will ebenfalls ein Weib vermittelst eines Alrauns, der jammernd aufschreit, wenn man ihn ausgräbt (*idáṃ khanâmi bheshajám mâmpaçyám abhíródam* v. 1) sich die ausschliessliche Liebe ihres Mannes oder ihres Geliebten verschaffen (*ténâ ní kurve tvâm ahám yáthâ té 'sâni súpriyâ* v. 2). Dieser Alraun erinnert übrigens überraschend an den Alraunenaberglauben, von welchem Grohmann, Aberglaube und Gebräuche aus Böhmen und Mähren, pag. 88, No. 622 berichtet: „Unter dem Galgen wächst aus dem Harne eines unschuldig Gehängten eine Pflanze hervor, deren Wurzel Menschengestalt hat. Wer diese Wurzel gewinnen will, muss sich die Ohren verstopfen und die Pflanze an den Schwanz eines schwarzen Hundes befestigen. Hält man diesem ein Stück Fleisch vor, so sucht er dasselbe zu erhaschen und zieht dadurch die Wurzel aus dem Boden. Die Wurzel stösst aber dabei ein solches Geschrei aus, dass der Hund davon getödtet wird. Diese Wurzel ist der Alraun.“ Vgl. auch noch Weber, Indische Studien, Bd. V, pag. 249. Kurz und poetisch lautet auch Ath. VII, 45. Obschon hier nicht direkt eine Pflanze als Zaubermittel genannt wird, so lässt sich doch, nach Analogie der früheren Sprüche gegen die Eifersucht, eine Zauberpflanze in *bheshajá* (v. 1) vermuthen. „Von dem aus vielen Stämmen bestehenden Volke her, fernher aus dem Induslande hergebracht, denke ich mir dich, Mittel gegen die Eifersucht. Besänftige denn seine Eifersucht, wie man mit Wasser ein Feuer dämpft, die Eifersucht, die da heimlich glüht wie Glut eines Kohlenmeilers“

jánâd viçvajanînât sindhutás pary âbhṛitam
dûrât tvâ manya údbhṛitam îrshyáyâ nâma bheshajám ‖ *1* ‖

agnér invâsya dâhato dâvâsya dahataḥ pṛíthak |
etâm etasye 'rshyâm udnâgnîm iva çamaya | 2 |

In vorliegenden Abschnitt gehört noch ein Castrationszauber, Ath. VI, 138: „Du, o Zauberkraut, bist als die beste der Pflanzen berühmt: mache mir diesen Menschen heute zu einem lockentragenden Hämling“ (*tvâṃ vîrúdhâṃ çréshṭhatamâ' bhiçrutâsy oshadhe | imâm me adyá púrushaṃ klîbam opaçínaṃ kṛidhi* v. 1). S. auch Weber, Indische Studien, Bd. V, pag. 246.

Mehr oder weniger bestimmte Pflanzen werden in den nachfolgenden Zaubersprüchen verherrlicht.

Zunächst die Apâmârgapflanze! Sie hat hundert Zweige und Aeste (*çatáçâkhâ* Ath. IV, 19, 5); leuchtet (im Dunkeln?) wie mit Sternenglanz (*jyotishévâbhidîpáyan*, ebendas. v. 3 a), sie hat zurückgeschlagene Blüten (*punassarâ* Ath. IV, 17, 2 a) und trägt rückwärts gewendete Früchte (*pratyáñ hí sambabhûvitha pratîcínaphalas tvam*, ebendas. v. 7; vgl. auch VII, 6, 5, 1). Die Apâmârgapflanze wirkt, wie es schon ihr Name besagt „reinigend“, nämlich von Sünden, Fluch und Zauberwerk: „Was wir mit dem Schwarzzahnigen, mit dem Nägelkranken, mit dem Eunuchen verübt haben, das, o Apâmârgapflanze, wollen wir mit deiner Hülfe alles wieder ausmerzen“ (*çyâvádatâ kunakhínâ baṇḍéna yát sahásima | ápâmârga tváyâ vayáṃ sárvaṃ tád ápa mṛijmahe* Ath. VII, 65, 3). „Alle auf mich gefallenen Flüche nimm von mir und jage sie weit weg (*sárvân machapáthân ádhi várîyo yâvayâ itaḥ* ebend. v. 1). „Mit dieser Zauberpflanze habe ich alle Zaubereien unschädlich gemacht, welche sie an deinem Felde, an deinen Kühen oder aber auch an deinen Leuten ausgeübt hatten (*anágâ 'ham oshadhyâ sarvâḥ kṛityâ adûdushan | yâṃ kshétre cakrúr yâṃ góshu yâṃ vâ te púrusheshu*, Ath. IV, 18, 5). „Den Zauber, den sie in dein schwarzes oder in dein dunkelrothes Trinkgefäss oder den sie in rohes Fleisch hineingezaubert haben, mit demselben Zauber erschlage, o Apâmârgapflanze, die Zauberer selbst. Böse Träume, kümmerliches Leben, Kobolde, Ungeheuer und Unholdinnen, alle Dämoninnen von unheimlichem Namen und

übler Stimme, wir wollen sie uns vom Leibe halten. Hungertod, Verdurstung, Mangel an Kühen und Kinderlosigkeit — Apâmârga-pflanze, mit deiner Hülfe wollen wir alles das von uns fernhalten

yấṃ te cakrur âmé pâtre yấṃ cakrur nîlalohité
âmé mânsé kṛityấṃ yấṃ cakrus táyâ kṛityâkṛíto jahi || *4* ||
daúshvapṇyaṃ daurjîvityaṃ ráksho abhvàm arâyyàḥ
durṇấmnîḥ sárvâ durvácas tấ asmán nâçayâmasi || *5* ||
kshudhâmârấṃ tṛishṇâmârám agótâm anapadyátâm
ápâmârga tvayâ vayấṃ sárvaṃ tád ápa mṛijmahe || *6* ||

Ath. IV, 17, 4—6.

Die *Trâyamâṇa*-pflanze kündigt sich schon mit ihrem Namen („rettend") als heilkräftig an und ist unter dem bekannteren Namen *kushṭha* als costus arabicus bis in die wissenschaftliche Medizin der Neuzeit hinein berühmt gewesen und geblieben. Von ihr erhalten wir in den Pflanzenzaubern Ath. IV, 9 und XIX, 39 eine ausführlichere Beschreibung, als sie sonst irgend eine andere Pflanze aufzuweisen hat. Nach z. Thl. wörtlich übereinstimmenden Angaben von Ath. IV, 9; V, 4; VI, 95 und XIX, 39 wächst die Pflanze Kushṭha auf dem Himavat, d. h. also, auf den Alpen, nach IV, 9, 10 auch an der Yamunâ, wobei es fraglich bleiben darf, ob die Yamunâ hier die Dschamna der Gegenwart bezeichnet (*yádi vâsitraikakudấṃ yad yâmunám ucyáse*). Der Berg, auf welchem der Kushṭha gedeiht, ist der höchste Gipfel des Himavat und heisst Dreispitz, Trikakud (*várshishṭhaḥ párvatânâṃ tríkakun nấma te pitấ* IV, 9, 8 b). Adler horsten auf seinen Felsen (*suparṇasúvane giraú jâtá* V, 4, 2). Es ist der Himavatgipfel, auf welchem sich Manu's Schiff niedersenkte (*yátra nâvaprabhránçanaṃ yátra himávataḥ çíraḥ ... tátaḥ kúshṭho ajâyata* XIX, 39, 8. Vgl. auch Grohmann in Webers Ind. Stud., Bd. IX, pag. 423). Dieser Gipfel liegt im nördlichen Himavat (*údan jâtó himávataḥ* V, 4, 8). Der Kushṭha wächst zusammen mit dem Soma (*sâkáṃ sómena tishthati* XIX, 39, 8), denn er ist sein Freund (*sómasyâsi sákhâ hitáḥ* V, 4, 7). Der Kushṭha ist die Crême des süssen Amṛita

(*amṛítasya púshyam* V, 4, 4), die Wonne der Götter (*devâḥ kúshṭham avanvata* V, 4, 3). Als Heilmittel von so vortrefflichem Geschmack gilt der Kushṭha für den Ausbund aller Kräuter (*uttamó asy óshadhînâm* XIX, 39, 4), für die wirksamste aller Heil- und Zauberpflanzen (*vîrúdhâm bálavattamaḥ* V, 4, 1). Er ist desshalb als ein reines Geschenk der Götter zu betrachten (*víçvebhir devaír dattâ* IV, 19, 1), ja er ist selber göttlich (*devá* XIX, 39, 1); er steht sogar noch dreimal höher als die Bhṛigu, die Aṅgiras und Âdityaḥ, ja dreimal höher als alle Götter (*trír bhṛígubhyo áṅgirebhyas trír âdityébhyas pári | trír jâtó viçvádevebhyaḥ* XIX, 39, 5). Er ist Schutz und Schirm des Lebens (*paridhír jîvanâya kam* IV, 19, 1) und heisst desswegen auch *jîvalâ*, lebenspendend und Panacee (*viçvábheshaja* XIX, 39, 8). Denn er dient den Menschen, Kühen und Pferden als Leibschutz (*paripâṇam púrushâṇâm paripâṇaṃ gávâm asi | áçvânâṃ árvatâm paripâṇâya tasthishe*, IV, 9, 2 und *haritabheshajám* V. 3). Der Kushṭha heilt vor allem auch das Fieber (*takman*) und die Auszehrung (*yakshmam* Ath. V, 419); man benutzt ihn auch als Salbe (*âñjana* IV, 9, 4). Die Wirkung derselben äussert sich am kräftigsten gegen das Fieber, die Schwindsucht und das Schlangengift (*tráya dâsâ âñjanasya takmâ balâsa âd áhiḥ* IV, 9, 8). Der Kushṭha hilft gegen *vishkandha* (Gliederreissen?) IV, 9, 5; 'gegen Kopfweh (*çîrshaçoká* XIX, 39, 10; *çîrshâmayá* V, 4, 10); er schützt ferner vor bösen Träumen (*dushvápnya* IV, 9, 6); vor Verblendung der Augen (*upahatyâ akshóḥ* V, 4, 10) und heilt Körpergebrechen (*tanvò rápaḥ* ebendas.). Der Kushṭha bewahrt dann im Weitern auch vor Zauberern und Zauberinnen (*yâtûṇç ca sárvân jambháyat sárvâç ca yâtudhânyàḥ* IV, 9, 9); vor den Zaubersprüchen derselben (*asanmantrât* IV, 9, 6); vor den Folgen begangener Sünde (*kṛitâchámalât* ebendas.), vor bösen Leuten (*durhárdaḥ* ebendas.) und bösem Blick (*cákshusho ghorât* ebendas.). Diese vorzüglichen Eigenschaften sind es dann auch, welche den Kushṭha zu einem um hohen Preis gesuchten (*dhánair abhí çrutvá yanti* V, 4, 2) Handelsartikel

machen. Denn „obwohl im nördlichen Himavat wachsend, wird er doch (weit weg) zu dem Volk im Osten ausgeführt“ (*údañ jâtó himávataḥ sá prâcyâṃ nîyase jánam* ebendas. v. 8). Noch bezeichnender für den hohen Handelswerth des Kushṭha und den aus seinen Verkauf erzielten Gewinn ist folgende, schwerlich mythologisch zu fassende Stelle: „golden waren die Pfade, golden die Ruder, golden die Schiffe, auf welchen sie den Kushṭha holten (*hiraṇyáyâ pánthâna âsann áritrâṇi hiraṇyáyâ | nâvo hiraṇyáyîr âsan yâbhiḥ kúshṭhaṃ nirâvahan*, ebendas. v. 5).

An Verehrung, die ihm zu Theil wird, wetteifert mit dem Kushṭha die Darbhapflanze. Jeder Grasbüschel heisst zwar *darbha*, dann bezeichnet das Wort aber auch das *kuça*-Gras. Es hat viele Wurzeln (*bhûrimûla* VI, 43, 2), und hundert (d. h. zahlreiche) Knoten (*çatákâṇḍa* XIX, 33, 1). Es besitzt tausend Kräfte (*sahásraṃ vîryâṇi te* XIX, 30, 2). Es ist ein göttliches Amulet (*devó maṇíḥ* XIX, 33, 1) und heisst desshalb auch „Götterschutz“, ja es ist Brahmaṇaspati, der Herr des Wachsthums und des Alls selbst (*tvâm âhúr devavárma tvâṃ darbha brahmaṇaspatím* XIX, 30, 3). Es hilft gegen Schmerzen im Kiefer und im Munde, also gegen Zahnweh (*ví te hanavyâṃ çarânim ví te múkhyâ nayâmasi* VI, 43, 3). Vor allem aus aber besänftigt es den Groll und Zorn im eigenen und im fremden Herzen (*ayáṃ darbhó vímanyukaḥ svâya cáraṇâya* VI, 43, 1 und *manyuçámana ucyate* ebendas.) Wer ein Darbha-Amulet mit sich trägt, wird im Zorn nicht ausser sich gerathen (*darbhám bíbhrad âtmánâ má vyathishṭhâḥ* XIX, 33, 5). Als Feind des Jähzorns und des Grolls hat es auch die Kraft, Nebenbuhler zu vernichten und ist für ein hassendes Herz ein verzehrendes Feuer (*darbháṃ sapatnadámbhanaṃ dvishatás tápanaṃ hṛidáḥ* Ath. XIX, 28, 1).

Auch Atharvaveda XIX, 32, wird eine Darbhapflanze angerufen. Allein wir haben hier, wie v. 9 beweist, nicht mit dem Kuçagras, sondern mit dem Baume Varaṇa, Crataeva Roxburghii zu thun, einem heil- und zauberkräftigen in ganz Indien vor-

kommenden Baume (vgl. *sá no 'yaṃ darbhó váraṇó dhivâk* XIX, 32, 9). Er war die erste Pflanze (*óshadhînâm prathamáḥ sám babhûva*, ebendas. v. 10), ist göttlicher Abkunft (*devájâta* v. 7), denn er hat seine Wurzeln im Himmel (*divî 'te mûlam oshadhe* v. 3) und wächst dann auf die Erde herab (*pṛithivyâm asi níshṭhitaḥ* ebendas.). Der Baum ist hundertästig und tausendblättrig (*çatákaṇḍa, sahásraparṇa* v. 1). Wer einem Zweig mit unversehrten Blättern (als Amulet) mit sich trägt, ist sicher, dass ihm nicht die Haare ausgehen oder Druck auf der Brust ihn quäle (*násya kéçân prá vapanti nórasi tâḍam á ghnate | yásmâ achinnaparṇéna darbhéṇa çárma yachati* Ath. XIX, 32, 2). Mit einem Zweige dieses Baumes vernichtet man Zunge und (böse) Worte des Feindes (*tváyâháṃ durhârdo jihvâṃ ní tṛiṇadmi vácânsi ca* ebendas. v. 4). Ebenso erwirbt man sich damit die Gewogenheit der Brahmanen und der Königlichen, der vornehmen Leute und des gemeinen Mannes (*priyám mâ darbha kṛiṇu brahmarâjanyâbhyâṃ çûdrâsya cáryâya ca* v. 8).

Eine grosse Heil- und Zauberkraft wird auch der Pflanze *Jaṅgiḍa* zugeschrieben. Bestimmen lässt sich dieselbe aus dem Atharvan nicht. Sie heisst bald *óshadhi*, bald *vanáspáti* (vgl. Ath. XIX, 39, 9). Indra hat ihr gewaltige Kraft verliehen (*índra ojmánam á dadhan* XIX, 34, 9 und 35, 1). Als Amulet getragen besitzt die Pflanze tausend Kräfte (*sahásravîrya . . . máni* Ath. II, 4, 2) und dient als Panacee (*viçvábheshaja* ebendas. v. 3). Sie hilft besonders gegen *víshkandha* (s. Ath. II, 4, 2) gegen *áçarîka*, Reissen, ferner gegen *víçârîka balâsa*, Schwindsucht, während welcher ein Glied nach dem andern abbröckelt (?), dann gegen *pṛishṭyâmayá*, Seitenschmerz, Hüftweh und gegen *takmán viçváçârada*, alljährlich wiederkehrendes Fieber (?) Vgl. Ath. XIX, 34, 10. Sie vernichtet allen Trug und Fluch der bösen Geister und Zauberer (*ámîváḥ sárvâç cátáyan jahi rákshânsy oshadhe* Ath. XIX, 34, 9). Sie schützt vor dem Quälgeist, der sein Opfer mit Glut erfüllt, vor dem *abhiçócana* (Ath. II, 4, 2), vor dem Zermalmen (? *jambha* ebendas.), vor dem Zerreissen

(? *viçara* ebendas.), ferner vor den 53 das Würfelspiel verzaubernden Unholdinnen (*akshakṛityâs tripañcâçîḥ* Ath. XIX, 34, 2) und vor hundert Hexenmeistern (*çatám kṛityâkṛítaç ca yé* ebendas.) Sie macht unschädlich zauberische Beschreiung (?) und die sieben *visrásaḥ* (*arasám kṛitṛímaṃ nâdám arasâḥ saptá visrásaḥ* Ath. XIX, 34, 3). Schliesslich macht sie sicher vor bösem Blick (*ghorám cákshuḥ* Ath. XIX, 35, 3). Ueber die Jaṅgiḍapflanze vgl. auch noch Weber, Indische Studien, Bd. XIII, pag. 140ff. Vor allem aber Grohmann, in den Ind. Stud., Bd. IX, pag. 417—419.

Eine vielgepriesene Heil- und Zauberpflanze ist auch die *Arundhatî*. Sie ist eine Schlingpflanze, die auf der Ficus infectoria Willd., auf der Ficus religiosa, auf der Acacia catechu, auf der Grislea tomentosa Roxb., auf der Ficus indica und auf der Butea frondosa Roxb. wächst (*bhadrât plakshân níshishṭhasy açvatthât khâdirâd dhavât bhadrâ nyagródhât parṇât* Ath. V, 5, 5). Sie schlingt sich von Baum zu Baum empor (*vṛikshám-vṛikshám á rohasi* ebendas., ebendas. v. 3). Ihre schönen goldrothen Blüten (*hiraṇyavarṇâ, subhagâ, súryavarṇâ, vapushṭamâ, lákshâ*, ebendas. v. 6 und 7) schweben gleichsam hoch in den Wolken (*apâm asi svásâ lákshe váto hâtmâ babhûva te* ebendas., v. 7). Wahrscheinlich öffnet sich ihre Blüte erst des Nachts, insofern nämlich die Nacht ihre Mutter heisst (*râtrî mâtâ ... te* ebendas. v. 1). Ihr Wohlgeruch (Ath. XIX, 38, 1 *surabhír gandhó* und V, 5, 7: *çúshmà*), sowie ihr süsser Wohlgeschmack (*púshyâ mádhumatî* Ath. VIII, 7, 6) sind heilkräftig und verhelfen gegen Auszehrung (*yákshma*) und Fluch (*ná táṃ yákshmâ arundhate náinaṃ çapátho açnute | yám bheshajásya guggulóḥ surabhír gandhó açnute* Ath. XIX, 38, 1; VIII, 7, 6). Wer von ihr trinkt, dem rettet sie das Leben (*yás tvâ píbati jívati trâyase púrushaṃ tvam* Ath. V, 5, 2). Sie macht die Kühe milchreich (*kárat páyasvantaṃ goshṭhám* Ath. VI, 59, 2 und *ádhenave ... çárma yacha*, ebendas. v. 1) und hält den Speer, den Rudra wirft (den Blitz?) fern von ihnen (*sá no rudrásyâstâṃ*

hetíṃ dûráṃ nayatu góbhyaḥ ebendas. v. 3). Auch den Stieren und dem Geflügel bringt sie Heil *anaḳúdbhyas tvám ... arundhati ... váyase çarma yacha* v. 1). Ebenso heilt sie alle Wunden, die man durch Stockschläge, Pfeilschüsse oder Schwerthiebe erhalten hat (*yád daṇḍéna yád íṣhvâ yád vâ 'rurḥárasâ kṛitáṃ tásya tvám asi níshkṛitiḥ* Ath. V, 5, 4).

14. Ueber den Hirsebau der Arier im Veda und Avesta.

Victor Hehn hält in seinem an culturgeschichtlichen und ethnologischen Perspektiven so reichen Buche über die „Culturpflanzen und Hausthiere in ihrem Uebergang von Asien nach Europa", pag. 58 die Hirse für *„vielleicht die älteste Culturpflanze"*. Mit einer Fülle von Belegen weist er nach, dass die Hirse im Westen, Süden und Südwesten Europas mit zu den ältesten Getreidearten gehört. Hirseessende Länder oder Völker waren die Iberer in Aquitanien, die Bewohner der von Pytheas besuchten keltischen Küste, die Massilioten zur Zeit Caesars, die Gallier Italiens nach Polybius, die Japoden, ein keltisch-illyrisches Mischvolk auf dem Gebirge der illyrischen Küste nach Strabon, die Thrakier längs des Pontus bis Salmydessus nach Xenophon, der sie deshalb kurzwegs Hirseesser, *Μελινοφάγοι*, nennt, die Pannonier nach Cassius Dio und Priscus, schliesslich „aus Hang zum alten, vielleicht vor der Trennung der classischen Völker in Pannonien und Illyrien bestandenen Brauch", die Lakedämonier, nach Hesychius, wozu auch Suidas s. v. *ἕλυμος* gezogen werden müsste. S. Hehn a. a. O., pag. 483 ff. in den Anmerkungen Abschn. 14 zu pag. 68.

Unter den osteuropischen, den Iraniern zuzuzählenden Völkern führt Hehn als Hirseesser mit reichem Stellenbeleg auf das scythische Volk der Alazonen am Hypanis, nach Herodot, dann die Sarmaten und pontischen Völker überhaupt, nach Plinius, die Mäoten und Sarmaten nach Aelian. Plinius Hist. Nat. XVIII, 100 erklärt Hirsebrei für die Hauptnahrung der Sarmaten: *Sar-*

matarum quoque gentes hac maxume pulte aluntur und Panicum für die Lieblingsspeise der pontischen Völker, 101: *Ponticae gentes nullum panico praeferunt cibum . . .* und Aelian. Var. Hist. III, 39: Zur Mahlzeit hatten die Arkadier Eicheln (*βαλάνους*), die Argiver Birnen (*ἀπίους*), die Athener Feigen (*σῦκα*), die Tirynthier Holzbirnen (*ἀχράδας*), die Inder Zuckerrohr (*καλάμους*), die Karmanier Datteln (*φόινικας*), Hirse aber die Maioten und Sarmaten (*κέγχρον δὲ Μαιῶται καὶ Σαυρομάται*), Terebinthe aber und Kresse (*τέρμινθον δὲ καὶ κάδαμον*) die Perser. Zu den von Hehn übersehenen Stellen über die Hirse als Nahrung der kaukasischen Pontusvölker gehört nun aber insbesondere auch Procopius, De bello Persico, Lib. I, cap. 12 (Scriptores Byzant. Histor., T. I, pag. 245). Die byzantinischen Truppen finden in Lazistan ungeheure Dürftigkeit: *ἐπεὶ οὔτε σῖτος ἐνταῦθα, οὔτε οἶνος, οὔτέ τι ἄλλον ἀγαθὸν γίνεται· οὐ μὴν οὐδέ τι ἑτέρωθεν ἐκομίζεσθαι διὰ τὴν στενοχωρίαν οἷόν τέ ἐστιν, ὅτι μὴ φερόντων ἀνθρώπων. ἐλύμους μέντοι τισιν ἐνταῦθα γινομένοις εἰσθισμένον σφίσιν οἱ Λαζοὶ ἀποζῆν ἴσχυον.* Ueber die Cultur des (msc.) Gomi (Panicum italicum) in Imeretien berichtet noch im Anfang dieses Jahrhunderts Eichwald in seiner Reise auf dem Kaspischen Meer und in den Kaukasus: Bd. I, 2, pag. 225: „Man macht eine Art viereckiger Brode daraus, die sich mehrere Jahre aufbewahren lassen."

Nunmehr wird wichtig, was Klaproth in seiner Asia polyglotta, pag. 92 von den Osseten, den iranischen Wächtern der Darielschlucht, der uralten Felsenpassdurchgangshalle zwischen Asien und Europa, berichtet. Die indogermanische Ursprache besass ein Wort *yava*, das noch unverändert im Sanskrit und im Zend blieb und im Sanskrit die Bedeutung Gerste, im Zend Feldfrucht bedeutet. So auch heisst noch im Litauischen der Plural *javai* Getreide, Feldfrucht, während im Griechischen das Wort schon palatalisirt *ζειά* lautet, für *ζεϝά*; Spelt, auch Feldfrucht überhaupt, z. B. im homerischen *ζείδωρος ἄρουρα*, die korntragende Flur. Nach Klaproth a. a. O. bedeutet nun aber

im Ossetischen das diesem *yava* entsprechende *jau, jew:* Hirse. Wenn nun Hehn nach seinen obenangeführten Vordersätzen Recht hat, in der Hirse die älteste Culturpflanze zu erkennen, so ergiebt sich die Folgerung, dass von den indogermanischen Völkern einzig die Osseten, vermöge ihrer uralten Isolirung von den übrigen Stammesbrüdern, die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *yava* beibehalten haben. Daran wird sich aber sofort die Frage knüpfen, ob es denn nicht möglich wäre, im ältesten Denkmal iranischer Sprache, im Avesta, wenigstens noch Spuren der ehemaligen, ursprünglichen Bedeutung von zend *yava* zu entdecken. Und diese Spur ist allerdings vorhanden.

Im Vendidad V, 5 redet Zarathustra den Ahura Mazda folgendermassen an (Geldner in Kuhns Ztschr. f. vglchde Sprachforschg., Bd. XXV, pag. 200):

„Schöpfer! So ein Mann Wasser
durch die Furchen des Getreides rieseln lässt,
und das Wasser geht so wieder in den Bach zurück
und ebenso ein zweites und drittes Mal" u. s. w.

In den Wörtern *avi yavôcarânîm* kann *yava* hier zweifellos nicht Gerste bedeuten, da diese Getreidepflanze nur in trockenem Boden gedeiht. Wir werden deshalb, in Anknüpfung an die Bedeutung von *yava* im Ossetischen, das *yava* dieser Avestastelle nur auf Hirsebau beziehen dürfen, wie auch in zend *yaokarsh,* Getreide bauen, von *karsh,* Furchen ziehn (s. Justi, Zendwörterbuch pag. 80.

Mit dieser Avestastelle sind wir hinübergelangt auf das Hochland von Iran, wo, wie aus dem eben gewonnenen Resultate weiter gefolgert werden darf, die Cultur der Hirse demnach derjenigen der Gerste voraufging. Zu demselben Ergebniss gelangt für Turan Vambery, Die primitive Cultur des turkotartarischen Volkes, pag. 215: „*Die Hirse tarik, tari, tara ist ... von entschieden älterm Ursprung bei den Turko-Tartaren als der Weizen. Tarik, tari, tara* heisst in der

wörtlichen Bedeutung Saat, Anbau „*folglich ist unter Hirse die Saat oder Anbau par excellence verstanden worden.* Und im Kudatku-Bilik, „dem ältesten literarischen Monument der Türken", wird „in der Lebensschilderung der unteren Volksclassen die Hirse als die einzige Volksnahrung, ja als die Nahrung der armen Menschen dargestellt". Vambery sucht den Grund in der Leichtigkeit des Anbaus und in der Ausgiebigkeit des Ertrages der Hirse, „die selbst am Steppenrande gedeiht."

Zwischen Baktrien und Indien, also wohl an den Nord- und Südabhängen des Hindukush, finden wir bei Ktesias, Fragm. Persica No. 5 (ed. Bähr) aus Stephanus Byzantius s. v. das Volk der *Δυρβαῖοι, ἔθνος καθῆκον εἰς Βάκτρους, καὶ Ἰνδικήν. Κτησίας ἐν Περσικῶν δεκατῇ χώρα δὲ πρὸς αὐτὸν πρόσκειται Δυρβαῖοι εὐδαίμονες ἄνδρες καὶ πλούσιοι καὶ δίκαιοι, οὔτ' ἀδικοῦντες οὔτ' ἀποκτινύοντες ἄνθρωπον.*

Die *Δυρβαῖοι* waren vom Anbau der Dûrvâhirse benannt, die ihrerseits wieder an die Durrahirse der Araber erinnert. Diese heisst aber, von *yava* abgeleitet, im Marathi *Javâri* und in Indien allgemein *Juari*, *Juar*, persisch *Javârs-i-hindi*, Indische Hirse, wie auch in Kashmîr *Joâr*, flood, tide, Indian corn. Vgl. Lassen, Indische Alterthskde, Bd. I, pag. 247. Hügel, Kashmîr, Bd. II, pag. 242. Es ist die Zuckermohrhirse, Holcus sorghum oder Sacharatum, der Sorgo der Italiener, der selbst nur aus *sacharatum* herleitet.

Bevor wir uns aber auf eine Untersuchung über den Anbau der *Dûrvâ-Durra* im vedischen Indien einlassen, wird es nothwendig sein, uns über denselben aus den Nachrichten der Griechen unterrichten zu lassen. Megasthenes, der Begleiter Alexanders des Grossen, erzählt darüber in seinen uns von Diodor II 35 überlieferten Indica (ed. Schwanbeck I, 9) Folgendes: Ausser den Brodfrüchten wächst in Indien häufig die Hirse, weil man, bei der grossen Zahl von Bächen, die Felder sehr leicht bewässern kann (*χωρὶς δὲ τῶν δημητριακῶν καρπῶν*

φύεται κατὰ τὴν Ἰνδικὴν πολλῇ μὲν κέγχρος, ἀρδευομένη τῇ τῶν ποταμίων ναμάτων δαψιλείᾳ). Und weiterhin I, 11: Es giebt nämlich dort jährlich eine zweifache Regenzeit, die eine im Spätjahr, das ebenso, wie in andern Ländern, die Saatzeit für die Mehlfrüchte ist, die andere um die Sommersonnenwende, wo man den Reis und das Bosporon, auch den Sesam und die Hirse säet (*τὴν ὄρυζαν καὶ τὸ βόσπορον, ἔτι δὲ σήσαμον καὶ κέγχρον*). Dasselbe berichtet Strabon Lib. XV, cap. 1, 13 (ed. Müller, pag. 588, 45): In dieser Regenszeit wird Lein gesät und Hirse und Sesam und Reis und Bosmoron (*ἐν μὲν οὖν τούτοις τοῖς ὄμβροις λῖνον σπείρεται καὶ κέγχρος πρὸς τούτοις σήσαμον, ὄρυζα, βόσμορον*). Das *βόσμορον* ist wohl die Linse skt. *másura*, *másûra*, das etwa für ursprünglicheres **masvara*, umgestellt zu **vasmara*, steht. Das Bosmoron wächst ebenfalls in feuchten Niederungen und hat eine Frucht, die kleiner ist als die des Weizens (*περὶ δὲ τοῦ βοσμόρου φησὶν Ὀνησίκριτος, διότι σῖτος ἐστι μικρότερος τοῦ πυροῦ* Strabon a. a. O., pag. 590, 40. Welcher Reichthum an Hülsen- und Getreidefrüchten für den Ackerbau schon in den spätern Zeiten des Veda gewonnen war, zeigt das Verzeichniss derselben in der Vâjasaneyisaṃhitâ XVIII, 12 (ed. Weber, pag. 566): *vrîháyaçca me yávâçca me máshâç ca me tilaç ca me mudgâçca me khálvâç ca me priyāṅgavâç ca me 'navaç ca me çyâmâkaç ca me nîvârâç ca me godhûmâç ca me masûrâç cá me yajnéna kalpantâm* „Reiskörner und Yavakörner (Hirse oder Gerste, und Bohnen und Sesamkörner und Phaseolus-Bohnen und Khalva (?) und Fennichhirse (Panicum italicum) und Anuhirse (Panicum miliaceum) und Çyâmâkahirse (Panicum frumentaceum) und wilder Reis und Weizenkörner und Linsen mögen mir geopfert werden". Vgl. über diese verschiedenen Nähr- und Getreidepflanzen Zimmer, Altindisches Leben, pag. 241.

Bevor wir zu den Gattungen *yava* und *dûrvâ* zurückkehren, wollen wir der ihres Namens wegen interessanten Hirsegattung *priyaṅgu* noch Aufmerksamkeit schenken. Mahîdhara, der

Commentator der Vâjasaneyisaṃhitâ, umschreibt das Wort an der obigen Stelle durch *kaṅgu*, welches ebenfalls eine mehrfach erwähnte Hirsegattung ist. Allein was ist *kaṅgu?* Weber verweist in den Indischen Studien, Bd. I, pag. 355, auf eine Mittheilung im Gotama Nyâya Sûtra II, 56, wornach die Aryas oder Inder das Getreide mit langen Grannen *yava* nennen, während die Mlechas damit den *kaṅgu* bezeichneten. „Welcher Sprache gehört dieser Name an? Da er nach Wilson auch Panicum italicum sein soll, wird man versucht, an κέγχρος zu denken." Allein neben *priyáṅgu* kommt auch *kiyâmbu* vor und zwar schon Rigv. X, 16, 13 und diese Form macht einen ursprünglichen Zusammenhang zwischen *priyaṅgu*, *kiyâmbu* und *kaṅgu* wahrscheinlich. Dieser Zusammenhang lässt sich vielleicht durch folgende Betrachtung wahrscheinlich machen.

Zimmer in seinem Altindischen Leben, pag. 96 zählt unter den im Veda vorkommenden Fischen auch die drei folgenden auf: *kulîpaya*, Vâjasaneyi-Saṃhitâ XXIV, 21, 35; *kulîkaya*, Taittirîya-Saṃhitâ V, 5, 13, 1 und *purîkaya*, AtharvaVeda XI, 2, 25. Offenbar sind alle drei Formen nur Spielarten einer einzigen, ursprünglichen, ohne dass ich dieselbe hier schon zu construiren wüsste. Allein soviel scheint als sicher angenommen werden zu dürfen, dass die Differenzierung dieser ursprünglichen Form aus der Vertauschung der Gutturalen mit den Labialen oder umgekehrt hervorgegangen ist. Wenn wir nun auf indischem Boden den Laut *l* als stets aus einem ursprünglicheren *r* hervorgegangen ansehen müssen, so ergiebt sich, was auch schon das höhere Alter des Atharvaveda gegenüber der Vâjasaneyi- und Taittirîya-Saṃhitâ folgern lässt, die Atharva-Form *purîkaya* als die ursprünglichere. Wenn wir nun berücksichtigen, dass *priyaṅgu* im Prâkrit **piyaṅgu* lauten musste, so lässt sich die Verbindungskette *priyaṅgu*, **piyaṅgu*, *kiyâmbu*, *kaṅgu* aufstellen. Die Brücke zwischen *kiyâmbu*, *kaṅgu* und *priyaṅgu* ist ein vorauszusetzendes **kiyaṅgu*, das unmittelbar durch Vertauschung der Labialen mit der Gutturalen aus **piyaṅgu* hervorgegangen wäre, **piyaṅgu*.

selbst aber wäre die wieder aus der Vertauschung der Labialen mit der Gutturalen entstandene Secundärform eines ältern ***priyâmbu*, das für die all diesen Formen zu Grunde liegende Urform ***priyâmbu* stände. Dieses selbst aber würde bedeuten: dem Wasser lieb, analog dem adj. *priyósriya* „den Kühen lieb" (*priyá* + *usriya*) scil. *vṛishabha*, der Stier, Rigv. X, 40, 11. Für *kiyâmbu* schlägt Grassmann die Etymologie vor: *kiya* + *ambu* „wie viel Wasser habend, d. h. wie sehr, d. h. sehr oder ganz im Wasser seiend." Nach Grassmann stände **kiya* für *kiyat*, allein es giebt nur einen Stamm *ki* und *kiyat*, niemals kommt ein **kiya* vor.

Nach diesen Voruntersuchungen über den Hirsebau der alten Sanskrit-Arier in Indien können wir nun auf die Spuren eintreten, die derselbe im Veda hinterlassen hat, wo es sich für die älteste Zeit, die der Rigveda und Atharvaveda repräsentiren, ausschliesslich um den *yava* und die *dûrvâ* handeln kann. Die *dûrvâ* scheint im Rigveda allein den Hirsebau anzudeuten, wenigstens sind mir bis jetzt noch keine Rigvedastellen bekannt, in denen der *yava*, so offenbar wie die *dûrvâ*, die Hirse und nicht die Gerste bezeichnete. Da also die Belege für den *dûrvâ*-Bau älter sind, als die für den *yava*-Bau, so geben wir hier dem Rigveda und der *dûrvâ* den Vortritt.

Bezzenberger hat irgendwo in seinen Beiträgen zur Kunde der indogermanischen Sprachen, das Wort *dûrvâ* mit dem litauischen *dirva*, die Furche, zusammengestellt, sodass also diese Hirse von der Art ihres Anbaus den Namen erhalten hätte. Die sprechendste Stelle ist die des Pfahlbautenliedes Rigv. X, 142, 8 (vgl. das nur im Atharvaveda VI, 106 ganz erhaltene Lied weiter oben pag. 156). Sie lautet:

áyane te parâyaṇe dûrvâ rohantu pushpíṇîḥ |
hradâçca puṇḍárîkâṇi samudrásya gṛihấ imé ||

„Bei deinem Ein- und Ausgang soll dir Hirse büschelreich erblühn
Und Brunnenteiche, Lotus auch, und diese Häuser hier im See."

Es wäre, bei dem durch und durch realistischen Charakter dieses Liedes, sowie der gesammten Poesie des Rigveda überhaupt, ein schwerer Irrthum, diesen Wunsch, wie Ludwig und Grassmann gethan haben, im Sinne moderner Blümlein-Sentimentalität zu fassen, für welche im Veda sich nicht der leiseste Anhaltspunkt fände. Sondern hier handelt es sich um das tägliche Brod, um Speise und Trank. So commentirt auch Sâyaṇa in Max Müllers Rigvedaausgabe Bd. VI, pag. 518: *dûrvâ kâṇḍaprarohaṇa-prârthanena svâçrayasya çîtalatvaṃ hrado prârthanena tṛishṇopaçamanakâraṇasya jalasya sattvam puṇḍarîkasadbhâva prârthanenopabhogyasya phalâdeḥ sattâ* „das Emporsprossen der Hirsestengel bezieht sich auf die Kühlung des eigenen Selbst [nämlich durch Hirsebier], der Brunnenteich bezieht sich auf die durstlöschende Kraft des Wassers, der Lotus auf den Genuss der Frucht."

Zunächst nun der essbare Lotus. Ueber diesen belehrt uns Hügel in seinem Buch über Kashmir, Bd. II, pag. 283 folgendermassen: „Diese königliche Blume (Nelumbium speciosum, Nilum in Indien, Ghawal in Kaschmir genannt), die in unbeschreiblicher Pracht und Reinheit auf dem klaren Wasser des Sees schwimmt und ihre Blumenblätter von dem zartesten jungfräulichen Roth mit dem Diamanttropfen der Quellen schmückt, verdient hier einen Platz, nicht nur wegen ihrer Schönheit, und um den Abschnitt des vegetabilischen Reiches Kaschmirs würdig zu schliessen, sondern um des Nutzens willen, den die Kaschmirer davon ziehen. Nicht dass die Bohnen dieser Pflanze zu etwas mehr als zum Nachtische, und zwar nur im grünen Zustande, verwendet würden, sondern weil der untere Theil der Blattstiele, wenn die Pflanze einzieht, den Bewohnern, vom reichsten bis zum ärmsten, gekocht zur Nahrung dient. Die Nelumbiumstiele sind ein Gemüse, unserm breiten Mangold nicht unähnlich, mit einem etwas scharfen Beigeschmacke. Der ganze Dall (See), jener in der Nähe der Stadt, ist mit dieser Pflanze bedeckt und die Blätter kommen an manchen Stellen aus 12 Fuss Tiefe auf die Oberfläche. Eine besondere Bildung der Blattstiele bewirkt,

dass das Blatt nie unter das Wasser kommen kann, sondern immer auf der Oberfläche schwimmt. In manchen Teichen Indiens steigt das Wasser, während der Blütezeit dieses Gewächses, in wenigen Tagen 10 bis 12 Fuss hoch, ohne jedoch je die Blätter zu bedecken, diese wachsen in dieser Zeit nicht nur äusserst schnell, sondern die Blattstiele sind auch so dehnbar, dass die Blätter stets auf dem Wasser schwimmen."

Ueber das Hirsebier im Veda muss etwas weiter ausgeholt werden.

Pytheas berichtet in seiner Nordlandreise bei Strabon Lib. IV, cap. 6, 5 (ed. Müller pag. 167, 45), die keltischen Bewohner von Thule und Britannien bauten neben andern Früchten auch Hirse und brauten Bier daraus (*κέγχρῳ δὲ καὶ ἄλλοις λαχάνοις καὶ καρποῖς καὶ ῥίζαις τρέφεσθαι· παρ' οἷς δὲ σπάνις καὶ μέλι γίγνεται, καὶ τὸ πόμα ἐντεῦθεν ἔχειν*). Müllenhoff, der diese Stelle in seiner Deutschen Alterthumskunde, Bd. I, pag. 396 ausführlich commentirt, will hier in *κέγχρος* nicht Hirse, sondern Hafer erkennen „denn die Hirse wird im Norden nicht gebaut, ihre Verbreitung überschreitet kaum die des Weinstockes" (pag. 395), die Kornart des *κέγχρος* (pag. 396) „zum Bierbrauen untauglich." Unter dem erwärmenden Einflusse des Golfstroms ist aber an den britannischen Küsten manches Gewächs möglich, das im continentalen Norden, dessen Klima bekanntlich um mindestens zehn Breitengrade kälter ist, als die westeuropäischen Küstengebiete unter demselben Parallelkreise, undenkbar ist. Die Nachricht des Pytheas von dem Hirsebau der Britannier ist deshalb nicht zu verwerfen. Auch Müllenhoffs Leugnung der Braufähigkeit der Hirsegattung *κέγχρος* ist grundlos. Von den pontischen Skythen wird den Gesandten bei Attila Bier (*μέδος*) aus Hirse (*κέγχρος*) geschickt. S. die Excerpta de Legationibus in den Scriptores Byzant. Hist., T. I, pag. 38, A. Die Neger Ostafrikas vollends schwelgen im Genuss des Hirsebiers und die deutschen Colonialbewohner thun es ihnen nach. Barth in seinem Werke über Ostafrika (1875) berichtet pag. 181

über die Bereitung dieses Bieres Folgendes: „Die Mangandjas bereiten aus der Moorhirse (Holcus sorghum), aus Mapira, ein fleischfarbenes Bier von der Beschaffenheit des Haferschleims. Man lässt dasselbe keimen, trocknet es dann, reibt es zu Mehl und kocht es. Nach ein oder zwei Tagen ist die Flüssigkeit süss, mit einem angenehmen, leicht säuerlichen Beigeschmacke, der sie namentlich in dem heissen Klima beliebt macht."

Jetzt wird uns ein anderes Rigvedalied verständlich, an dem sich Ludwig und Grassmann, aus Mangel an realen Erklärungsgrundlagen, vergeblich abgemüht haben. Das Rigvedalied X, 16 besteht nach Grassmanns richtiger Trennung aus zwei Liedern zur Feier der Leichenverbrennung, von welchen das erste, Strophe 1—10, im Trishṭubhmetrum gedichtet, nur die Anbrennung des Leichnams, das zweite, Strophe 11—14, die vollständige Verbrennung des Leichnams zum Inhalte hat. In diesem zweiten Liede heisst es nun Strophe 13:

yáṃ tvám agne samádahas
tám u nír vâpayâ púnaḥ |
kiyấmbv átra rohatu
pâkadûrvâ vyàlkaçâ || 13 ||
çítike çítikâvati
hlấdike hlấdikâvati
maṇḍûkyâ sú sáṃ gama
imáṃ sv àgníṃ harshaya.

Ludwig übersetzt in seinem Rigvedawerke (Bd. II, pag. 564) also:

Str. 13. „Wo du, Agni, zusammengebrannt hast, dort säe wieder aus, kiyâmbu wachse hier, essbare Dûrvâ, vyalkaçâ.

Str. 14. „Im Kühlen, das voll Kühlung, im Erfrischenden, das voll Erfrischung, komm mit dem Froschweibchen zusammen und erfreue diesen Agni."

Nach Grassmann ist der Sinn beider Strophen folgender:

„Den du verbrannt, o Agni, hast,
den fächle hold nun wieder an;
dort geh die Wasserlilie auf,
die Hirse und das Mannagras.

Sei kühlungsreich, o kühles Kraut,
erquickungsreich, erquickendes,
verein dich mit dem Wasserkraut,
erfreue diesen Agni schön."

Grassmann bemerkt dazu: „Die Pflanzennamen in V. 13 und 14 sind versuchsweise übertragen, die genannten Pflanzen scheinen dem Verstorbenen Kühlung bringen zu sollen."

Worin nun aber diese Kühlung bestehen soll, das ist eben die Frage. Jedenfalls ist da von Kühlung im Sinne von Fächeln und dergleichen sentimental raffinirten Odaliskenkünsten gar keine Rede, dagegen spräche schon ein so hausbacken realistischer Ausdruck wie *pâkadûrvâ*, Kochhirse. Sondern diese Pflanzen sollen dazu wachsen, um dem Todten Hunger und Durst zu stillen mit Kiyâmbu-Bier und Dûrvâbrod. Das ist nach meiner Ansicht der Sinn dieser beiden Strophen, im Zusammenhang mit dem oben pag. 196 Gefundenen und in Anlehnung mit dem von Barth über die durststillenden Wirkungen des säuerlich-süss schmeckenden Durrabieres. Zweifellos hat auch die vom Petersburger Sanskritwörterbuch nicht erklärte Pflanze *vyalkaçâ* eine ähnliche auf Brod oder Bier hinzielende Bedeutung. Es fällt demnach dahin, was Zimmer in seinem Altindischen Leben pag. 70 über das obige Lied bemerkt hat: „Es soll daselbst wieder so kühl werden wie an Oertern, wo diese Feuchtigkeit liebenden Pflanzen wachsen."

Ueber das *dûrvâ*-Bier geben uns die Brâhmaṇa die erwünschteste Auskunft. Nach dem Çatapatha-Brâhmaṇa IV, 5, 10, 5 (ed. Weber pag. 405): *yady u na vindanti (somam) tatra prâyaçcittiḥ kriyate || 1 || dvayâni vai phâlgunâni | lohitapushpâṇi*

câruṇapushpâṇi ca sa yâny aruṇapushpâṇi phâlgunâni tâny abhishuṇuyâd esha vai somasya nyaṅgo yad aruṇapushpâni phâlgunâni tasmâd aruṇapushpâṇy abhishuṇuyât ‖ 2 ‖ yady aruṇapushpani na vindeyuḥ | çyenahṛitam abhishuṇuyâd yatra vai gâyatrî somam achâpat tasyâ âharantyai somasyâṅçur apatat tac chyenahṛitam abhavat tasmâchyenahṛitam abhishuṇuyât ‖ 3 ‖ yadi çyenahṛitâṃ na vindeyuḥ âdârân abhishuṇuyâd yatra vai yajnasya çiro 'chidyata tasya yo raso vyaprushyat tata âdârâḥ samabhavans tasmâd âdârân abhishuṇuyât ‖ 4 ‖ yady âdârân na vindeyuḥ | aruṇadûrvâ abhishuṇuyâd esha vai somasya nyaṅgo yad aruṇadûrvâs tasmâd aruṇadûrvâ abhishuṇuyât ‖ 5 ‖ yady aruṇadûrvâ na vindeyuḥ | api yân eva kânç ca karitân kuçân abhishuṇuyât „Wenn man keinen (Soma) findet, so lässt man dafür einen Ersatz eintreten. Es giebt zwei Arten Phâlguna, eine rothblühende und eine braunrothblühende, man möge die braunrothe pressen, denn dies ist eine Art Soma, desshalb möge man braunrothblühende Phâlguna auspressen. Wenn man keine braunrothblühenden (Phâlgunas) findet, so möge man çyenahṛita pressen („vom Falken geraubt"), denn als die Gâyatrî (ein vedisches Versmass) mit dem Soma hieherflog, entfiel der raubenden ein Somastengel, der wurde ein çyenahṛita; darum möge man çyenahṛita pressen. Wenn man keinen çyenahṛita findet, so möge man [wahrscheinlich ebenfalls rothblühende] âdâra pressen, als das Haupt des Opferthieres gespalten wurde, sprützte aus demselben das Blut umher, daraus entsprangen die âdârâḥ, deshalb möge man âdârâḥ pressen ‖ 4 ‖ Wenn man keine âdârâḥ findet, so möge man rothbraune Dûrvâhirse pressen, denn die rothbraune dûrvâ ist eine Art von Soma, desshalb möge man rothbraune Dûrvâhirse pressen ‖ 5 ‖ Wenn man keine rothbraune Dûrvâhirse findet, so möge man eben auch die ersten besten gelben Kuçahalme pressen." Ueber den mythologischen und rituellen Hintergrund der Empfehlung dieser Somasurrogate s. die erschöpfenden Untersuchungen Kuhns in dessen Herabkunft des Feuers und des himmlischen Göttertranks,

pag. 194 ff. So auch finden wir in Aitareya-Brâhmaṇa Dûrvâ als Liqueur oder Bier. Ait. Br. (ed. Aufrecht) VIII, 5, pag. 215, heisst es nämlich: *tasminn etasmiṅç camase 'shṭâtayâni nishutâni bhavanti: dadhi madhu sarpir âtapavarshyâ âpaḥ çashpâṇi ca tokmâni ca surâ dûrvâ.* „In diesen Opferlöffel sind achterlei Dinge gegossen: saure Milch, Honig, Butter, dann Regenwasser, Sprossen von jungem Reis, Keime von jungen Getreidepflanzen (Hirse?), Branntwein, Dûrvâbier." Endlich wird nun auch jene (mir im Urtext momentan nicht zu Gebote stehende) Stelle der Taittirîya-Samhitâ klar, wo es (II, 3, 2, 6 bei Zimmer, Altind. Leben pag. 241) heisst, die *çyâmâka*-Hirse sei entstanden, als Indra von dem bei (Gott) Tvashṭar im Uebermass getrunkenen Soma das Oberste ausspie (*avamît*). In dieser abstossenden Legende wird der Vorlauf des Somatrankes mit dem çyâmâka-Hirsebier verglichen. Vielleicht darf man auch die überaus dunkle Stelle des Çatapatha-Brâhmaṇa I, 7, 3, 25 (bei Eggeling pag. 199), wo vom *yâvîhotra* die Rede ist, in Zusammenhang mit dem Hirsebieropfer bringen. Mir scheint nicht nur, wie Eggeling sagt, Sâyaṇas Commentar zu dieser Stelle, sondern die Textstelle selbst „corrupt in several places and affords little help." In der Vâjasaneyisaṃhitâ XIX, 23 (ed. Weber pag. 608) heisst es: *páyaso rûpáṃ yád yávâ dadhnó rûpáṃ karkándhûni* „die Yava- (jedenfalls: Hirsekörner) sind eine Art süsser Milch, die (röthlichen Früchte der essbaren) Brustbeere sind eine Form der sauern Milch." So wird nun auch *yava* (accus. *yaom*) im Avesta, das nach Geldner (in Kuhn's Ztschr. f. vglchde. Sprachforschung, Bd. XXV, pag. 589, Anm. 9), im Gegensatz zu *qaretha*, der consistenten Speise, nur die „flüssige Nahrung" bezeichnen kann, einen „angemachten Trank, Getränk überhaupt", im Zusammenhang also mit dem Vorhergehenden: Hirsebier bezeichnen.

Wenn die Dûrvâhirse zur Bereitung eines kühlenden Bieres verwendet wurde, so musste sie, wie der Ausdruck *pâkadûrvâ* in dem oben, pag. 197—198 erklärten Rigvedaliede X, 16 beweist, auch zum Brei und Brod verarbeitet worden sein. So erklärt

sich dann eine Stelle in einem von Max Müller in seiner Rigveda-Ausgabe, Bd. VI, pag. 27 unter den verschiedenen Lesarten mitgetheilten, theilweise an das oben pag. 156 übersetzte Pfahlbautenlied Rigv. X, 142 anklingenden Khila-Hymnus, wo es heisst: *durvâdaḥ çiçur âgamat* „das übelredende Kind möge herbeikommen." So nämlich corrigirt Max Müller in seinem Khila-Text, während die von ihm in der Fussnote angegebene Lesart der Handschrift S. 2 hat: *dûrvâdaḥ çicur âgamat* „das Dûrvâessende Kind möge herbeikommen." Das „Dûrvâessende" Kind ist der Feuergott Agni, der uns hier aber nicht beschäftigen kann. Es genügt uns das Adjectiv, es beweist schon an und für sich und ohne Beziehung auf Agni, dass die Dûrvâhirse auch gegessen wurde, sei es als Brei, sei es als Brod, resp. Kuchen.

Ich möchte hier übrigens den Agni *dûrvâdâ* auch auf folgende Stelle der Taittirîya-Saṃhitâ I, 8, 10: beziehen: *agnáye gṛihápataye purodâçam ashṭâkapâlaṃ nir vapati kṛishṇânâm vrihîṇâm* „dem Agni, dem Hausbehüter, bringt er einen in acht Stücken zerlegten Opferkuchen aus schwarzen Reiskörnern dar". Dieser schwarze Reis ist doch wohl nichts anderes als die schwarzgenabelte Durra, die Zuckermoorhirse, es ist das *milium . . nigrum colore* des Plinius in seiner Histor. Nat. XVIII, 10, 3, wo er von der zu seiner Zeit aus Indien nach Italien eingeführten schwarzen Hirsegattung spricht: *milium intra hos decem annos ex India in Italiam invectum est, nigrum colore, amplum grano, arundinem culmo, omnium frugum fertilissimus. Ex uno grano terni sextarii gignuntur. Seri debet in humidis.* Es lässt sich aber allerdings auch an die „schwarz" genannte Hirsegattung *Çyâmâka* denken, deren Anbau der der Dûrvâ-Durra vollständig entspricht. In einem der von Böhtlingk gesammelten Indischen Sprüche (I, 544) heisst es über den Unterschied von *çali*, Reis, und *çyâmâka*, Hirse (Panicum frumentaceum): „Reis und Hirse wachsen in demselben Boden, haben gleiche Blätter und Halme, an der Frucht aber erkennt man ihre Verschiedenheit."

Nach dem oben aus Megasthenes Bericht über den Hirsebau in Indien Ausgehobenen, ferner aus obiger Stelle des Plinius bezüglich des Anbaus des *milium .. nigrum colore*, das *in humidis* gesät werden muss, ferner dann nach der soeben citirten Stelle aus den Indischen Sprüchen, wo ausdrücklich gesagt wird, die Çyâmâkahirse verlange denselben Boden wie der Reis, wissen wir, dass die Cultur der Hirse wesentlich Bewässerungscultur war. Nach diesem Ergebniss wird es nun auch vollständig klar, warum die Hirse in den Brâhmaṇas dem Varuṇa, als dem Herrn des irdischen Meeres und der himmlischen Wolkengewässer, geweiht erscheint. Im Çatapatha-Brâhmaṇa II, 4, 3, 1 (ed. Weber pag. 179): *vaiçvadevena vai prajâpatiḥ | prajâ sasṛije tâ asya prajâḥ sṛishṭâ varuṇasya yavân jakshur varuṇyo ha vâ agre yavas tad yan nu eva varuṇasya yavân prâdans tasmâd varuṇapraghâsâ nâma* „Mit der für alle Götter (oder den *Viçve Devâ*) bestimmten Somaspende emanirte Prajâpatiḥ (der Herr der Geschöpfe) die Menschenkinder, als die Menschenkinder aus ihm emanirt waren, assen sie Varuṇas Hirsefrüchte, dem Varuṇa heilig war nämlich im Anfang die Hirse, desshalb nun, weil sie die Hirsefrüchte des Varuṇa assen, desshalb heissen diese Varuṇaspeise.“ Wenn die Vaiçvadeva-Spende sich auf die *Viçve Devâḥ* beziehen sollte, dann wäre allerdings wohl zu begreifen, warum die Menschenkinder und Völkergeschlechter gerade vermittelst ihrer aus Prajâpati emaniren konnten. Denn die *Viçve Devâḥ* waren ja ursprünglich (vgl. mein Iran und Turan pag. 200) mit den *vithîbis bagaîbis* der altpersischen Keilinschriften, nämlich den Clangöttern, identisch und waren, wie jene, nur erst allmälig zu den *πάντες θεοί* geworden. Eine andere Legende leitet den Ursprung der Hirse folgendermassen ab. Çat. Br. II, 1, 6, 11 (ed. Weber pag. 353): *varuṇo ha vai somasya râjno 'bhîvâkshi pratipipesha tad açvayat tato açvaḥ samabhavat tad yachvayathât samabhavat tasmâd açvo nâma tasyâçru prâskandat tato yavaḥ samabhavat tasmâd âhur varuṇyo yava iti* „Varuṇa schlug dem Soma ein Auge aus, dieses

schwoll an, da ward ein Ross daraus, desshalb, weil es aus dem Anschwellen (*çvayathât*) entstand, desshalb heisst es Ross (*açva*). Diesem entquoll eine Thräne, da ward die Hirse (*yava*) daraus, desshalb heisst die Hirse (*yava*) dem Varuṇa heilig." Dieselbe Legende kennt auch die Taittirîya-Saṃhitâ, nur dass es dort statt *açvayat* „schwoll" lautet *açvat* „lief" (von der merkwürdigen Wurzel *çu*, die bei den Kambojas als Verbum, bei den Indern nur als nomen vorkommen soll, nach Yâska bei Roth, Nirukti pag. 40 und Weber, Vorlesungen über die indische Literaturgesch.[2], pag. 194, Anm.), wie auch Roth im Petersburger Sanskritwörterbuch Bd. VII, pag. 235 s. *v. çu*, an der betreffenden Stelle des Çatapatha-Brâhmaṇa liest. In den Brâhmaṇa wird dann die Versicherung, der *yava*, die Hirse, sei dem Varuṇa geweiht, vielfach wiederholt. Dem Varuṇa wird ein Topf voll Hirse geopfert (*vâruṇaṃ yavamayaṃ caruṃ nirvapati*) Çat. Br. V, 3, 3, 9 (ed. Weber pag. 449). So auch schon Çat. Br. V, 2, 3, 11 (pag. 441), V, 2, 4, 13 (pag. 441), V, 5, 4, 29 (pag. 476). So auch schon Çat. Br. II, 5, 2, 23 (pag. 182). So möchte ich denn auch überall, wo in den Brâhmaṇa das dvandvacompositum *vrîhîyavau* vorkommt, immer mit Reis und Hirse und nicht mit Reis und Gerste wiedergeben, da wohl der Reis und die Hirse eine solche innige Verbindung zulassen, dagegen der Reis und die Gerste eine durchaus einander entgegengesetzte Cultur verlangen, folglich niemals eine Art Synonymität gestatten. Desshalb möchte ich auch überall, wo in den Brâhmaṇa *vrîhimaya-* und *yavamaya-*Kuchen erwähnt werden, immer Reis- und Hirsekuchen übersetzen, wie z. B. im Çat. Br. II, 2, 3, 8 (pag. 149) oder V, 5, 5, 9 (pag. 478). Die über die Unmöglichkeit, *yava* als Gerste zu fassen, dagegen für die Nothwendigkeit, es mit Hirse zu übersetzen, entscheidende Stelle ist der Commentar des Mahîdhara zu Vâjasaneyi-Saṃhitâ V, 26, d (ed. Weber pag. 147). Die Textstelle lautet: *yávo 'si yaváyâsmáddvésho yaváyáratiḥ* „du bist der *Yava* (die Hirse als Gottheit), halte von uns fern (*yavaya*) die Feinde, halte von uns

fern die Unholdinnen." Dazu commentirt nun Mahîdhara: *yavo 'sîty apsu yavâno 'pyety | yavadaivatyaṃ he dhânyaviçesha tvaṃ yavo 'si yauti pṛithakkarotîti* u. s. w. „Du bist der Yava" d. i. in den Wassern verborgen, im Wasser befindlich (*apya*), Hirse (*yava*)- Gottheit, du Getreidegattung, du bist der *yava*, von Wurzel *yu*, fernhalten" u. s. w. Da die Gerste bei nasser oder gar bei Bewässerungscultur verderben würde, kann hier schlechterdings *yava* nicht die Gerste, sondern nur die Hirse bedeuten, als welche sie offenbar auch Mahîdhara gefasst hat.

Nachdem so die Bedeutung Hirse für die *Dûrvâ* und den *Yava* in vedischen Zeiten festgestellt ist, bedürfen nunmehr noch einige Zaubersprüche des Atharvaveda der richtigen Erklärung gegenüber dem Missverständniss, dem sie in Ludwigs Rigvedawerk verfallen sind.

Ath. VI, 142.

uchrayasva bahûr bhava svéna máhasâ yava |
mṛiṇîhi víçvâ pâtrâṇi má tvâ divyâçanir vadhît ‖ 1 ‖
âçṛiṇvántaṃ yávaṃ devâṃ yatra tvâchavadâmasi |
tad uchrayasva dyáur iva samudrá ivaidhyákshitaḥ ‖ 2 ‖
ákshitâs ta upasado 'kshitâḥ santu râçáyaḥ |
pṛiṇánto ákshitâḥ santu attáraḥ santu ákshitâḥ ‖ 3 ‖

Ludwig übersetzt in seinem Rigvedawerk (III, 463) diesen Spruch so: Komm hervor, werde viel in deiner Herrlichkeit, o Gerste, fülle (*pṛiṇîhi* zu schreiben statt *mṛiṇîhi*) alle Gefässe, nicht soll der himmlische Blitz dich tödten ‖ wenn wir den erhörenden Gott, dich, den Yava, hieher rufen, da erhebe dich wie der Himmel über den Ocean, der unvergängliche ‖ unvergänglich sollen deine Ansätze (*upasadaḥ?* Aufspeicherung, Petersburger Sanskritwörterbuch), unerschöpflich deine Haufen sein | die Gebenden sollen unerschöpflich, die Esser unerschöpflich sein." Auch Grassmann übersetzt *yava* mit Gerste.

Wenn wir auch in diesem Spruche wieder die poetischen Bilder auf ihre Realität hin betrachten, so kann derselbe nur an die Hirse, keinesfalls an die Gerste, gerichtet sein. Der Wunsch, *yava* möge sich so hoch erheben wie der Himmel über den Ocean, kann nicht auf die Gerste angewendet werden, die in allen Klimaten immer niedrig bleibt, passt aber vorzüglich gerade auf die Hirse, insbesondere die Durrahirse, deren Stengel in den feuchten Niederungen des Pandschab 12 Fuss hoch wird. Wahrscheinlich wächst sie, auch in Indien, sogar noch höher. Nach Schweinfurth, Im Herzen von Afrika, Bd. I, pag. 153, hat der Sorghum im Dinkalande 15 Fuss lange Halme. Aber (pag. 258) bei Kulongo sah Schweinfurth 22 Fuss hohen Sorghum „unstreitig das grösste Getreide der Welt". Dann erklärt sich wohl auch die Bitte, die *upasadaḥ* des *yava* möchten unendlich werden, aus dem Wunsch. die Ansätze d. h. die Halmknoten des Hirsestengels möchten sich gleichsam in die Unendlichkeit fortsetzen. Das Meer ist hier wohl nur das unendlich sich ausdehnende Ueberschwemmungs- d. h. Bewässerungsfeld. Auch der über alles Mass hinausgehende, alle Gefässe sprengende Fruchtertrag des *yava* kann nicht auf die Gerste, sondern nur auf die Hirse Bezug haben, wobei wir uns wieder des Plinius'schen Ausspruchs *omnium frugum fertilissimus*, *ex uno grano terni sextarii gignuntur*, erinnern müssen. Die Lesart des Textes *mṛiṇîhi*, tödte, d. h. zersprenge, ist dann ganz und gar nicht mit Ludwigs abgeblasster Verschlimmbesserung *pṛiṇîhi* „fülle" zu vertauschen. Auch der Wunsch „nicht möge der himmlische Blitz dich tödten", hätte keinen Sinn in Bezug auf die Gerste, deren Körner in ihren Fäschen sehr fest sitzen, während allerdings ein Blitzschlag weite Strecken eines Durrahirsefeldes durch die gewaltige Erschütterung der langen Stengel ihres nur lose sitzenden Kolbeninhalts entleeren könnte. Endlich ist in der ersten Hälfte des Schlussverses der nomin. plur. des Partic. Praesent. Act. der Wurzel *pṛi*, *pṛiṇ* nicht mit Geber, wie Ludwig will, noch mit Spender, wie Grassmann

hat, zu übersetzen, sondern mit „die Füller", d. h. die Aufbewahrungsgefässe, die Getreideschrannen Füllenden sollen zahllos sein. Das Hirsefeld möge einen solchen Ertrag abwerfen, dass es nicht Hände genug giebt, den Ertrag in Truhen unterzubringen und nicht Truhen oder Säcke so stark, dass sie nicht durch die Ueberfüllung, die man ihnen in Folge des riesigen Ernteergebnisses zumuthet, bersten sollten. Erst jetzt begreifen wir nun auch voll und ganz die oben pag. 203 von der Vâjasaneyi-Saṃhitâ V, 26, d (ed. Weber pag. 147) ausgesprochene Bitte: *yavo 'si yaváyâsmad dvésho yaváyârâtîḥ* „du bist *yava* (der Abwehrer), wehre von uns (*yavaya*) die Feinde ab, wehre von uns ab die Dämoninnen des Nicht-Spendens", d. h. die Dämoninnen Mangel, Noth und Elend. So erklärt auch der Commentator Mahîdhara: *yavaya pṛithakkuru tathâ arâtîḥ adânâni ca yavaya pṛithakkuru | anena saubhagyaṃ dhanaṃ ca prârthyata iti bhâvaḥ* „dann auch wehre von uns ab, halte fern, die Arâtîḥ, das Nicht-Spenden, die Noth und den Mangel halte von uns fern, denn durch ihn, den *Yava*, gelangt man zu Wohlstand und Reichthum, das ist der Sinn." Vgl. damit Schweinfurth, Im Herzen von Afrika, Bd. I, pag. 341: „Die ackerbauenden Bongos bezeichnen mit *monj* (ursprünglich der Name für sorghum vulgare, der Hauptgegenstand ihrer Cultur) nicht nur jede Speise, sondern auch „essen" im Allgemeinen, und unterziehen diese Wortwurzel sogar einer Conjugation". Ueber die Cultur der Durrahirse in Afrika vgl. noch Schweinfurth a. a. O. pag. 267. Marno, Reisen im Gebiete des blauen und weissen Nil (1869—1873), Wien 1874, pag. 316: Das Durrareiben und das Durrabrod. Ferner Decken, Reisen in Afrika, Bd. I, (1869), pag. 29, über die Durra oder Mtamapflanze, Kafferhirse, in Indien Jowari, in Aegypten und Nubien *Durra*, *Durrha*, in Westindien Guineakorn. Ueber die Cultur der Zuckermoorhirse (Durra) in Ostasien s. Scherzer, Die österreichisch-ungarische Expedition nach Indien, China, Siam und Japan 1868—1871. 2te Aufl. Stuttgart 1873, pag. 93.

Nun noch Ath. VI, 30.

devâ imám mádhunâ saṃyutaṃ yávam
sárasvaytâm ádhi maṇaú ácarkṛishuḥ |
índra âsît sîrapatiḥ çatákratuḥ
kînâçâ âsan marútaḥ sudânavaḥ || 1 ||
yás te mádo 'vakeçó vikeçó
yénâbhihásyam púrusham kṛiṇóshi |
ârât tvád anyâ vánâni vṛikshi
tvám çami çatábalçâ ví roha || 2 ||
bṛíhatpalâçe súbhage várshavṛiddha ṛítâvarî |
mâtéva putrébhyo mṛida kéçebhyaḥ çami || 3 ||

Ludwig übersetzt (III, 512):

„Die Götter haben diese Gerste, die mit *madhu* gemischt, an der Sarasvatî über einem Zaubersteine eingepflügt. Indra Çatakratu war Herr (Lenker) des Pfluges, Pflüger die gutbegabten Marut. Deine Freude (Trunkenheit?) an ausgefallenem, zerstreutem Haar, durch die du den Menschen lächerlich machst, weit von dir weg, an andere Bäume als du will ich sie schleudern, du çamî, wachs mit hundert Aesten auf hochlaubige, glückselige, vom Regen gewachsene, gerechte, wie die Mutter den Söhnen, sei gnädig, çamî, unserm Haar."

Nach allem Vorhergehenden wird es auf den ersten Blick einleuchten, dass auch dieser Atharvaspruch schlechterdings nicht an die Gerste, sondern nur an die Hirse gerichtet sein kann. Schon das Attribut *madhunâ saṃyuta* „mit Honigsüss gemischt", kann sich nur auf die Zuckermoorhirse, die nicht umsonst Sorghum, d. i. sacharatum, heisst, beziehen. Ferner kann es sich wiederum nur um die Hirse handeln, wenn gesagt wird, die Götter hätten den *yava* an der Sarasvatî eingepflügt, da nur die Hirse einen feuchten Ueberschwemmungsboden, die Gerste dagegen trockenes Erdreich verlangt. Wenn Indra und die Maruts sie eingepflügt haben, so ist das von dem, menschlicher Nachhülfe durch Pflügen, nicht bedürftigen, desswegen

aber doch fruchtbaren Gedeihen der ausgedehnten Hirsefelder zu verstehen. Ebenso kann nur die baumhoch wachsende Hirse, niemals aber die stets niedrige Gerste, mit dem Çamîbaume verglichen werden. Wenn aber die Hirse direkt als Çamî angerufen wird, so hat das wiederum noch tiefere Begründung. Die Çamî ist jener durch Blätterreichthum und rothe Blüten, wie dann aber auch durch Schotenfülle ausgezeichnete Baum, auf welchem der açvattha wächst, der selbst nur wieder eine Verkörperung des Soma ist, worüber Kuhn, Die Herabkunft des Feuers und des himmlischen Göttertranks, insbesondere pag. 192 und 193. Wie der verkörperte honigsüsse Soma, d. h. der açvattha, auf der Çamî wächst, so trägt die Durra auf ihren zwanzig Fuss hohen Stengeln die zuckerhaltigen Körnerbüschel. „Wachse mit hundert Aesten auf", wird die Çamî angeredet und so auch heisst es in einem in der Vâjasaneyi- und Taittirîya-Saṃhitâ vorkommenden Spruche von der Zuckermoorhirse, der Dûrvâ (Vâj. Saṃh. XIII, 20, ed. Weber pag. 410, Taitt. Saṃh. IV, 2, 9, 2):

kâṇḍât-kâṇḍât prarohantî párushaḥ-párushaḥ pári |
evấ no dûrve prá tanu sahásreṇa çaténa ca ‖

„Von Halmabsatz zu Halmabsatz emporsteigend, von Knoten zu Knoten, so Dûrvâ, breite dich tausendfach und hundertfach aus."

Die Blattfülle des Çamîbaumes bietet die Grundlage zu der Bitte an die Dûrvâ, sie möchte den Kahlkopf mit reichem Haar belauben. Die Gerste, die niemals dicht wächst und obendrein immer niedrig bleibt, böte ein schlechtes Bild für einen üppigen Haarwuchs, während sich die Dûrvâ mit ihren langen Stengeln und den dichten und dicken Büscheln auf deren Spitzen, dazu vortrefflich eignet. Deshalb heisst es denn auch in einem andern Atharvaspruch (VI, 137), der ebenfalls die Förderung des Haarwuchses zum Zwecke hat:

kéçâ naḍấ iva vardhantâṃ
çîrshṇás ta ásitâḥ pari

„Wie Schilfrohr wachse dir das Haar
Und schwarz rings um dein Haupt empor."

15. Ein altindischer Hexenhammer.

Rigv. VII, 104.

Welcher glühende Fanatismus schon die Priester der vedischen Inder zwei Jahrtausende vor Chr. beseelte, wie lebensgefährlich es schon in dieser grauen Urzeit gewesen sein muss, für einen Zauberer und Hexenmeister gehalten zu werden, geht aus dem Inhalt eines auch im Atharvaveda VIII, 4 wiederkehrenden Priesterhymnus des Rigveda (VII, 104) hervor, den ich hier der Wichtigkeit wegen, die er als wahrscheinlich älteste historische Urkunde der Hexenverbrennung (vgl. Strophe 1 und 2) besitzt, in seiner ganzen Länge wiedergeben will. Er wird der Liedersammlung des Vasishṭha angehängt, des Oberpriesters des Königs Sudâs, und legt für seinen priesterlichen Ursprung vollgültiges Zeugniss ab mit der wahrhaft pfäffischen Verfolgungswuth, mit welcher die Götter Indra und Soma zur Vernichtung der Zauberer (Str. 1), der Wehrwölfe (Str. 22), Vampyre (Str. 17) und Truden (Str. 7 und 24) aufgefordert werden.

1. Indra und Soma glüht die Zaubrer aus! erdrückt
Und schmeisst die grossen Finsternissbeförd'rer hin!
Vertilgt und sengt die Thorenbuben todt und schlagt
Und stosst und reisst die gier'gen Fresser kurz und klein.

2. Indra und Soma, bringt den Schurken unter euch,
Er zische, wie ein glühend heisser Topf am Feu'r!
Dem Priesterfeind, dem Aasverschlinger bösen Blicks
Weiht Hass und Unversöhnlichkeit bis in den Tod!

3. Indra und Soma, mit dem Pack zur Hölle!
Hinein mit ihm ins anfangslose Dunkel!
Auf, dass von dort nicht einer mehr entrinne,
Bewältigt sie mit eures Ingrimms Vollkraft!

4. Indra und Soma, schleudert euern Donnerkeil
Dem Schurken an, zu tilgen ihn vom Erdenrund!
Heraus mit euerm glüh'nden Wetterwurfgeschoss
Und schmettert das gewalt'ge Rakshaspack zu Staub!

5. Indra und Soma, schleudert hoch vom Himmel her
Die feuerglühn'den Eisenwaffen erdenwärts
Und schmeisst mit den mit glühn'den Waffen Kämpfenden,
Den Ew'gen, alle Fresser in der Tiefe Grund!

6. Indra und Soma, möchte doch dies Lied auf euch
Uns stets umschirmen, wie ein Gurt ein edles Ross!
Und, das ich euch in Andacht weihe, dieses Lied
Und dies Gebet, vergeltet sie mir fürstengleich!

7. Wohlauf, eilt denn heran mit flinken Rennern
Und schlagt die Truden todt und tück'schen Rakshas!
Indra und Soma, gebt dem Schurken, der uns
Mit Zaubertrug fortwährend nachstellt, kein Glück!

8. Wer mir, der doch den Pfad der Unschuld wandelt,
Ruchloser Weise mit Verleumdung zusetzt,
Den Lügenschmied lass aus dem Dasein schwinden,
Indra, wie Wasser, in der Hand gehalten!

9. Die den Wahrhaft'gen unversehns entrücken
Oder den Guten räub'risch überfallen,
Die überliefre doch dem Drachen, Soma,
Oder wirf sie in der Verwesung Schooss doch!

10. Wer uns und unsern Rossen, Küh'n und Rindern
Die Kraft von Speis' und Trank zu schäd'gen trachtet,
Der Schuft, der Dieb, der Schelm verkomm', o Agni,
Und geh' zu Grund mit Kind und Kindeskindern!

11. Weithin werd' er verschlagen mit den Seinen
Und modre unter allen drei Weltgegenden!
Verdorren möge dessen Wuchs, o Götter,
Der Tag und Nacht uns zu verderben trachtet.

12. Leicht mag erkennen, wer ein Mann von Einsicht:
Das Gute und das Böse liegt im Streite;
Was nun von zwei'n das Gute, was das Bess're,
Das fördert Soma, doch, was schlecht, vertilgt er.

13. Fürwahr doch, Soma hebt den Falschen gar nicht,
Noch, wer der Herrschaft sich mit Unrecht anmasst.
Er schlägt die Rakshas todt und todt den Lügner,
Sie stehn allbeide unter Indras Obmacht!

14. Bin ich denn, Agni, Ketzer je gewesen?
Hab' ich die Götter jemals denn gemissbraucht,
Dass du uns, Wesenkenner, zürnst? Zur Hölle
Mit dem Geschmeiss der Lügner und Verleumder!

15. Ich will noch heut den Tod, wenn ich ein Zaubrer,
Wenn ich nur Eines Menschen Tod verschuldet!
Zerrissen doch zehn Männer den in Stücke,
Der fälschlich zu mir sprach: „Du bist ein Zaubrer!"

16. Wer da zu mir Nichtzaubrer sagte: „Zaubrer!"
Und wer, obwohl ein Rakshas, sprach: „Ich bin rein",
Den schlag', o Indra, todt mit Blitz und Donner!
Den möge doch der Boden gleich verschlingen!

17. Das Weib, das in der Nacht als Eule umgeht,
Das seinen Leib durch Zaubertrug sich abstreift,
Sie fahr' hinunter in der Tiefen Tiefe,
Der Opfersteinklang tödte doch die Rakshas!

18. Vertheilt euch, Maruts, unter unsre Stämme!
Sucht und ergreift, zerstampft die Rakshasrotte,
Die, nächtlich sich in Vögel wandelnd, umfliegt
Und unserm heil'gen Opfer Schaden zufügt.

19. Wirf deinen Donnerkeil vom Himmel, Indra,
Doch schärf' ihn erst im Somarausch, Gewalt'ger!
Zerschmeiss das Rakshaspack mit Donnerschlägen,
Von hinten, vorn, von oben und von unten!

20. Da fliegen grade diese Hundskobolde,
Sie möchten gar zu gern den Indra schäd'gen;
Allein der Herr schärft schon den Keil den Schuften:
Erschlüg' er doch die Zaubrer gleich mit Blitzen!

21. Dass Indra doch die Zauberer vertilgte,
Die uns beschleichen und das Opfer stören!
Hieb' er sie, wie die Axt den Wald, doch nieder!
Zerschmiss' er doch das Rakshaspack wie Töpfe!

22. Den Eulenkobold und den Käuzchenkobold,
Den Hunds- und Wolfskobold schlag doch zu Tode!
Den Falkenkobold und den Geierkobold
Zermalme doch, als wie mit einem Stein, Herr!

23. Verschon' uns doch das Koboldspack! Der Morgen
Verscheuche doch die Paare der Kimîdins!
Behüt' die Erde uns vor ird'scher Sünde,
Der Himmel uns vor Sünde wider den Himmel!

24. Schlag todt, o Indra, jeden Hexenmeister
Und jedes Weib, das uns mit Zauber schädigt!
Ans Schwert mit den hauptlosen Truden, Maren!
Lass deine Sonne sie nicht aufgehn sehen!

25. Passt auf! Lasst sie nicht ausser Acht! Indra und Soma, auf der Hut,
Mit Blitz und Donner schlag das Pack der Rakshas und der Zaubrer todt!

Zu diesem nach mehreren Richtungen hin ausserordentlich merkwürdigen Bannfluch des orthodoxen, Indragläubigen Brahmanenthums gegen das Ketzer- und Zaubererthum gebe ich einige wenige Bemerkungen.

Zunächst muss die Beobachtung auffallen, dass wir es mit einem reich mit iranischen, vielleicht zarathustrischen Elementen durchsetzten ganz specifischen Priesterprodukt zu thun haben. Daraufhin deutet insbesondere Strophe 12, wo von einem jeden Einsichtigen bekannten immerwährenden Kampf des Guten und des Bösen die Rede ist. Von einem solchen Kampf des Guten und des Bösen im principiellen Sinne ist sonst im Rigveda nicht

wieder etwas anzutreffen. Dann sind die *anṛitâni vacâṅsi*, die Lügen- und Verleumdungsreden, die Str. 13 im *ásad vádantam* (vgl. die *vâcam aṅhaithîm* des Avesta) und Str. 14 in den *droghavâcas* (vgl. die *draogôvac* des Avesta) wiederkehren, ganz zarathustrisch. Unmittelbar zarathustrisch ist aber Str. 3 das *anârambhaṇe támasi*, welches nur wieder in dem *anârambhaṇé támasi* des von uns als Sagartier nachgewiesenen (s. mein Iran u. Turan pag. 68) Rishi Agastya in Rigv. I, 182, 6 vorkommt. Es ist voll und ganz das *anaghra temâo*, die anfangslose (unendliche) Finsterniss des Avesta, über welche vgl. Spiegel, Eranische Alterthumskunde, Bd. II, pag. 18.

Nunmehr mögen einige wenige Erläuterungen zu einigen Aberglaubenssätzen dieses Hexenhammers folgen.

Der Dativ des Adjektivs *ghorá-cakshase* in Str. 2 wird von dem Commentator Sâyaṇa zwiefach erklärt, nämlich *ghora-darçanâya parushabhâshiṇe vâ* „dem der einen bösen Blick hat oder aber dem, der eine rauhe und heisere Stimme hat.“ Beides trifft zu. Zwar geht das Wort gewöhnlich auf den bösen Blick, aber auch die heisere Stimme ist ein niefehlendes Merkmal der indischen Rakshas. Noch in der Parsenschrift Mainyo-i-khard, einem Prosawerk der Zoroastrier der Sassanidenperiode, brüllt der böse Geist Ahriman die Dämonen an, und West, der Herausgeber dieses Religionsbuches (Stuttg. und London 1871) bemerkt zu der betreffenden Stelle § 187, pag. 137: „*Those who have heard a râkshasa or demon, speak in a Hindu drama, will understand the Indian idea of the voice of an evil spirit, its chief particularity is a hoarse shouting prolongation of the final syllable of every clause in the sentences, something between a roar and a bellow.*“

Das Adjektiv *ghorá-cakshas* darf aber in seiner andern Bedeutung „mit bösem Blick behaftet“, nicht übersehen werden. Ueber die Geschichte des Aberglaubens vom bösen Blick s. Liebrechts Abhandlung „Ueber den Ursprung und die Bedeutung der Redensart: Die Feige weisen“ in den Anmerkungen zu der

Uebersetzung von Basile's Pentamerone, Bd. II, pag. 266. Ferner Wuttke, Aberglauben[2], § 220, 1, pag. 153. Ausser den von ihm angeführten Stellen aus dem Atharvaveda XIX, 35, 3 vgl. auch noch ibid. XIV, 2, 17. Zu den von Liebrecht und Wuttke beigebrachten Belegen für den modernen Aberglauben vom bösen Blick füge ich hier noch folgenden hinzu. Pierre de Lancre, Tableau de l'Inconstance (Paris, 1610) berichtet fol. 169[a]: „*Le plus grand charme de l'amour est celui qui nous prend aux yeux. D'où est venue la façon des dames Espagnoles, qui en leur plus belle parure portent communément au col, pour empescher la fascination des yeux, une main de crystal ou de Iayet, ayant le poing serré et le poulce passé par le dedans du premier doigt, qu 'elles appellent Hijo, par no ser ojadas.*"

In Strophe 9 treffen wir den im Rigveda sonst nur als verhasster Wetterdämon auftretenden Ahi vollständig in seiner zarathustrischen Bedeutung als Ahriman, als Teufel.

Zum Verständniss von Strophe 10 dient vielleicht, was Bastian, Reisen in Birma, pag. 103 berichtet: „Ein birmanischer Bekannter der Armenier in Mandalay erzählte von den Hexen, die Nachts mit feuersprühendem Munde umherwanderten und den Leuten etwas ins Essen spuckten, wodurch sie krank würden".

In Strophe 14a nehme ich *ánṛita-deva* als „an falsche Götter glaubend", als „Ketzer".

Zu Strophe 22. Nach Bastian, Reisen in Siam, pag. 269, fliegt die von dem Doktor aus dem Leibe des Kranken fortgezauberte Hexe in Gestalt eines schwarzen Vogels, sehr ähnlich einer Krähe, davon. Ich nehme *koka* mit Kuhn (Ztschr. f. vglchde Sprachfrschg., Bd. I, pag. 196) für „Wolf".

Das Adj. *vígrîvâsaḥ*, wörtlich „halslos" erkläre ich im Sinne des Aberglaubenssatzes, dass die bösen Geister oft ohne Kopf herumwanderten oder auch umgekehrt als Kopf ohne Rumpf In der Wetterau tobt ein kopfloser wilder Jäger, in Pommern ein kopfloser Schimmelreiter. Grimm, Deutsche Mythologie[2],

pag. 887. Bastian, Reisen in Siam, Bd. III, pag. 276 erzählt, der abgeschlagene Kopf eines bösen Geistes gehe in der Gestalt eines feurigen Balles als Gespenst um. „Der kopflose Rumpf bleibt zu Hause zurück, wird aber vor Anbruch des Morgens wieder mit seinem Haupte vereinigt".

In Strophe 24 möchte ich *mûradeva*, das das Petersburger Sanskritwörterbuch nicht zu übersetzen wagte, im Sinne der Erklärung von Sâyaṇa: *maraṇa-krîḍa* „tödtungslustig" zum böhmischen *můra*, poln. *mora* stellen und mit *Mâre* übersetzen, über welche Grohmann, Abergl. aus Böhmen, pag. 23 ff. und Grimm, Deutsche Myth.[2], pag. 433 zu vergleichen.

Was nun, zum Schlusse, die Hexenverbrennung betrifft, so lässt sich dieselbe im Rigveda auch anderwärts aus Priesterexpectorationen erschliessen. So z. B. wird Rigv. I, 133, 1 nur in diesem Sinne zu verstehen sein:

ubhé punâmi ródasî ṛiténa
drúho dahâmi sam mahír anindráḥ |

„Beide Ufer (Himmel und Erde) reinige ich durch das Opfer, die Truden verbrenne ich sammt und sonders, die grossen, nicht an Indra glaubenden".

Wohl die interessanteste Stelle über Hexenverbrennung zur Zeit des Veda bildet jedoch der Schluss des Atharvavedaliedes XII, 7, 62:

„Zerreiss, zerspalt', zerstückl' ihn klein
Und seng' und brenn' und glüh' ihn todt!
Den Priesterfeind (Brahmanenthum!)
Verbrenn' von Grund und Boden aus!
Mit deinem scharfen Donnerkeil,
Scheermesserschneid'ger Zacken voll,
Zerschlag' ihm Kopf und Schulternpaar!
Reiss ihm die Haare aus dem Kopf
Und schind' ihn förmlich aus dem Fell!
Die Muskelbündel schlag' ihm weich

Und seine Sehnen stampf' ihm hart!
Zerquetsch' ihm sein Gebein zu Staub
Und spritz' das Mark daraus heraus!
Gelenk und Glieder reiss' entzwei!

Wahrlich, ein Folterkatechismus, der sich dem Hexenhammer der Dominicaner des fünfzehnten Jahrhunderts nach Christus würdig zur Seite stellt!

16. Ueber die Endothese im vedischen Nârâ ca Çánsa und ähnlichen Bildungen.

In folgenden Rigvedahymnen, deren Dichter zum Theil ausgesprochene Iranier sind, findet sich der Name des jedenfalls nicht der indogermanischen Ursprache, wohl aber den noch vereinigten Stämmen der Arya, wenn nicht gar speciell nur den Iraniern angehörenden Gottes *Nârâçáṅsa* (von zweifelhafter Bedeutung) getrennt, so zwar, dass zwischen den ersten und zweiten Theil des Namens eine Partikel geschoben wird. Der Atri-Dichter Bhauma hat Rigveda IX, 86, 42 *nârâ-ca-çáṅsam*, der Dichter Gaya Plâta Rigv. X, 64, 3: *nára-vâ-çaṅsam pûshaṇam* „oder der *Nârâçaṅsa Pûshan*" und der Kumâra Âtreya in Rigv. V, 2, 7 wagt sogar den Namen *Çunaḥçepa* zu trennen in *çúnaç cic chepam*. Ueber den iranischen Charakter von Gaya Plâtas Hymnen und Name s. mein Iran und Turan pag. 152. Dass die Âtreya in ihrer Sprache iranische Anklänge zeigen, lässt sich begreifen, wenn, wie ich a. a. O. pag. 217—227 gezeigt habe, einer ihrer Dichter im Lied Rigv. V, 13 die Eroberung Babylons (*Vavri*) durch *Çvaitreya Bṛihaduktha*, d. h. den „*Çpitama çruto airyene Vaejahi*" des Avesta besingen konnte.

Diese „Endothese", wie ich die hier behandelte Erscheinung benennen möchte, erscheint mir nämlich als eine specifisch iranische Spracheigenthümlichkeit, insofern sie nämlich nur in der oben citirten Form der Trennung eines aus zwei Theilen bestehenden Eigennamens durch eine zwischen beide Theile ein-

geschobene Partikel auftritt. Denn im Avesta begegnet sie uns hundertfach und zwar ebenfalls am liebsten bei Namen, z. B. gerade wieder bei dem, dem indischen Narâçansa entsprechen-*Nairyôçaṅha*, der im Yasht 56, 1, 8 in der Form *nairîmca çaṅhem* erscheint. Aber vgl. z. B. auch Vendidad I, 3: *azhimca ya raoidhitem zyãmca daêvôdâtem* „und den grossen Drachen und den von den Dämonen geschaffenen Winter".

Diese Form der Endothese wagt sogar noch Goethe für das Deutsche, wenn er in seiner Uebersetzung des neugriechischen Volksliedes von dem Wettstreit zwischen den zwei Bergen Olympos und Kissavos den Olympos sprechen lässt:

„Nicht erhebe dich, Kissave,
Türken-du-Getretener!"

Der neugriechische Text dieses schönen Liedes ist mir nicht zur Hand, ich weiss nicht, ob das Goethesche Wagniss eine Nachbildung des entsprechenden neugriechischen Wortes ist. Aber dass die echte Endothese dem Neugriechischen in der That möglich ist, beweisen die Formen, die ich aus Arendts Recension von Kinds neugriechischen Volksliedern in Kuhns Ztschr. f. vglchde Sprachforschung, Bd. XII, pag. 448 kenne: „Eine höchst merkwürdige Hineinziehung des enklitischen Personalpronomens mitten in das Verbum (den Imperativ) hinein ist *δόμτε* „gebt mir" statt *δότε μου*, und ebenso *δόσμουτε* statt *δόστε μου*".

Diese Form der Endothese war auch schon den Griechen Homers möglich. Denn was anders ist z. B. Od. XIII, 258: *χρήμασι σῦν τοίσδεσσι* oder Il. X, 462: *χαῖρε, θεά, τοισδεσσι*. So in der Od. noch II, 47. 165. X, 268. XXI, 93.

Und dass diese echte Endothese schon dem Sanskrit eigen war, beweist die Berichtigung des indischen Grammatikers Patañjali zu seines Vorgängers Pâṇini Diminutivform *tvatka-pitṛika* „deinchen Väterchen" Pâṇ. I, 1, 29. „Nein"! erklärt Patañjali, es heisst: *tvakatpitṛika, makatpitṛika ity eva bhavitavyam* (S. Pâṇini ed. Böhtlingk, Bd. II, pag. 18).

Vielleicht findet sich die Endothese auch in der lateinischen

Dichtersprache vor. Mir scheint wenigstens, dass sich folgendes Wagniss Giordano Bruno's nur auf Vorgänger hin erklären lässt. Es ist die Stelle in dem kosmologischen Gedicht *De Immenso* (1591), Lib. VIII, cap. 10, v. 34—35, pag. 650:

Quid praestant ergo Platonis
Archi illae technae archetypi, ideae, ora, colossi..?

17. Der Zahlenschwulst der Dânastutis des Rigveda als iranische Sitte erwiesen.

Die Dânastutis oder Lobgesänge auf Donatoren, an denen insbesondere das VIII. Maṇḍala des Rigveda reich ist, strotzen von ungeheuerlichen Zahlen, in welchen der bombastische Lobredner freigebiger Könige die Menge der von diesen ihm verliehenen Geschenke verherrlicht. Statt vieler Beispiele nur das eine aus der Dânastuti des von mir (Iran und Turan pag. 153) für einen Turvaça-Dichter gehaltenen Vaça Açvya Rigv. VIII, 46. Dieser iranische Rishi will in Str. 22 von dem Partherfürsten Pṛithuçravas Kânîta sechzig Tausend Rosse und zwanzig Hundert Kameele, zehn Hundert schwarzer, zehn Hundert an drei Stellen gefleckter, ja was da? Zehn Tausend Kühe und (Str. 29) sechzig Tausend Stiere erhalten haben. Einige andere Kleinigkeiten von ähnlichen Verhältnissen nicht mit eingerechnet.

Prahlerei gehörte zu den Lebensbedürfnissen der Parther (s. mein Iran und Turan pag. 38) und wenn, wie ich anderwärts noch näher begründen werde, Vaça Açvya ein Turvaça war, so war er damit auch ein Parther, der am Hofe seines fürstlichen Gönners zweifellos sich sehr wohl auf den nöthigen Zahlenaufstand umzuthun wusste. Was bei den Parthern guter Ton war, schickte sich auch für andere Iranier und warum auch nicht für Zoroastrier, denen die Wahrheit bekanntlich über Alles ging? Da lesen wir z. B. im Vendidad: „Derjenige, welcher einen Wasserhund tödtet, soll zweimal zehntausend Hiebe erhalten, ausserdem aber soll er, wenn er seine Seele retten will, zehn-

tausend Ladungen harten Holzes wohlgehauen und wohlgetrocknet für das Feuer des Ahuramazda geben und ebenso zehntausend Ladungen von weichem, wohlriechendem Holze, er soll ferner zehntausend Schlangen, zehntausend Schildkröten, zehntausend Landeidechsen und zehntausend Wassereidechsen, zehntausend Ameisen, zehntausend Mücken, zehntausend Ratten tödten". Und was dergleichen Tollheiten mehr sind (S. auch Duncker, Geschichte der Arier[3], pag. 555).

Art lässt nicht von Art, und so tüchtig sonst dieses Geschlecht der Iranier ist und sich auch in der Zukunft wieder bewähren wird, das Renommiren mit Zahlen können sie nicht lassen. Und so gleicht denn nachfolgende „Forderung Jussufs an Güzel Schah" bei Vambery, Skizzen aus Mittelasien, pag. 281—282 einer vedischen Dânastuti wie ein Ei dem andern. „Er soll mir geben den ganzen Charadsch der Stadt N.: 40 000 goldgewebte Seidenstoffe und 40 000 Chimbal (schwerer Seidenstoff) soll er schicken. Seine Zölle und Steuern soll er zusammenlegen. Auch 40 000 Prachtanzüge soll er schicken. Ferner 40 000 Streitrosse mit goldenen Sätteln, 40 000 männliche und weibliche Kameele, auch 40 000 Jünglinge mit schönen Augen soll er schicken. Dann 40 000 Rinder, wohlgenährte, zugleich 40 000 wunderschöne Mädchen mit goldenen Gürteln gegürtet, dazu 70 000 Schafe und doppelgehörnte Widder. Jussuf Beg sagt: Schnell soll er alles bereit halten und mit hinzu 100 000 russische Thaler und 10 Schüsseln Gold schicken."

Mit welchem wohlvorbereiteten Verständniss für den Werth der Zahlen werden doch die Perser des nächsten Jahrhunderts an das Studium des Rigveda gehen!

Namen- und Sachregister.

Αἴθιοψ, Strom in Aeschylos Prometheus, mythisch verschwommene Bezeichnung des Hilmend-Indus 141.

Aja, Volk des Rigveda, wohl nur prakritisirte *Ârya* 92.

Alakanandâ = Argrut = Ganges 123.

ἀλαλά = *alalâ* des Rigveda, *alalak* der Armenier, zu *ὀλολυγή* 65—72.

Ἀλύβη = *Χαλύβη* = **Σαλύβη* „Silberstadt" 6.

anârambhaṇam tamas des Rigveda = *anaghra temâo* des Avesta 213.

Anartes = iranische *anareta*, Bösewichte 30.

Ἀναρτοφράκτοι = skt. iranische **anṛitavṛikta*, **anaretavarekta* 30,

Ἀντικείτης, alter Schreibfehler für **Παντικέπης*, *Παντικάπης* 34.

Apâmârgapflanze 182.

ἀπόρρωξ = **απόσρωτ-ς* „Ausfluss" 4, 5.

Arajji, im Rigveda nicht „Nicht-Strick", sondern = *Ἀράξις* = Oxus 124.

Aristoteles' falsche Interpretation der *ποίησις* 3.

Arundhatîpflanze 187.

Açvattha des Atharvaveda = *Açnavanta* des Avesta = Sabelân 78.

ἀσάμινθος = persisch *ashament*, „mit Reinheit begabt" 20.

Ἄφθεος am Pontus = ossetisch *aw-deu*, Wasserdämon 30.

Bäume, bei den Indern verehrt als Mittel zum Brandopfer 159.

Βαμωνῖτις zu pers. *bahman* = zend. *Vohu manô* 96.

Baschkiren = *Βέχειρες*, *Βέχειροι*? 33.

βασιλεύς = *βα-σιλεύς* „Rindergewaltig" 3, 4.

βόσμορον, *βόσπορον* = skt. *másura* 192.

Bhadrâ, Name des Yaxartes, volksetymologisch gefolgert aus dem Volksnamen *Bhadrâçva* 123

Blick, böser, der Rakshas 213—214.

bradhná, vedisch eine Nüance der Farbe des Feuers, ob „rosenroth" 103—104.

Cakshu verschrieben für *Vakshu*, der Oxus 121.

Δαζιμονῖτις und *Δαξιμωνῖτις*, zu ved. *Daksha manas* 96.

Δάργοιδος = z. **daregha-vaidhi*? 126.

Darbhapflanze 185.

Δάσαι, die vedischen *Dâsa* 93.

Δεξάμενος = *Daksha manas* 97.

Dhanvantari = **dhanvan-dharin*, „Bogenträger" 60.

Δυρβαῖοι, indisch-baktrisches Volk, von *dûrvâ*, Zuckermoorhirse 191.

dûrvâ, Hirse, = arab. *durra*? 191, 194—195, 197—200 (Hirsebier); 208.

Endathese im Veda und Avesta 216—218.
Ἑπτάπορος = Sapta Sindhavas 25.
Esra, Lehrer des Zarathustra, = *Asura* 148.
Ἡρικαπαῖος = ved. *Vṛishâkapi*, *Vṛishâkapayî* 37, 38.
Γαδανώπυδρες, Volk = **gadhvânâm putrâs* „Hundesöhne" 109.
Geist vor der Sprache vorhanden 160.
Geloni des Horaz = Gelen, Kadusier 50, 51, 52.
gerezman, armen. = ved. *garutman* = zend. *garo demâna*, die himmlische Liederwohnung 161.
Γλαυκανῖκαι = *Glaucukâyana* 154.
Γλανσαι = **glau-shâ* „dem Mond spendend", indisches Volk 154.
Γοργόνες in Aeschylos Prometheus anklingend an *Varkâna*, pers. *Gurgân*, Hyrcanien 137.
Γόρτυς, *Γόρτυν* „Rosenstadt"? 103.
Γραυ-κένιοι zu **γραυ*, *gelu* u. skt. *kan*, glänzen 46.
Groucasus, Berg des Kaukasus, zu lat. *gelu* und skt. *kaç*, glänzen 46.
Guano-Insel im Kaspischen Meere 53.
Haarwuchsbeförderungzauber 157—158; 178.
Hâlâhâla, das Weltgift = skt. **bhârabhâra*, Lasttragen, Mühsal 61.
Harayâṇa, im Rigveda, volksetymologische Umdeutung von zend. *Haraêva* 133.
Hastishat, Hastighaṭa, Name des XII. Kaṇḍa des Çatapatha-Brâhmaṇa, etymolog. zu *yashtishat* „Opferstätte" 170—171.
Herhaz fluss in Mazanderan, benannt vom Berge *Zeredhaz* = zend. *zairidajo* = skt. **Haridhah* 86.
Hexenhammer des Vasishtha 209.
Holzarmuth von Chorasan 107.
hopya, finnisch das Silber = *Ὑπια* 14.
Ikshvâku, Berg des Alburs 76.
Ilîbiça = **Ili-viça* „Ili-Anwohner" 118.
Ἰνδικομοροδάνα am Yaxartes, an ved. *mûrdhânah*, die Häupter erinnernd 112.
Ἰασόνιον ὄρος = ved. *Vivasvân* (giri) 85.
yava, im ältesten Veda und Avesta nicht Gerste, sondern Hirse 189—190; 203; 204—208.
Jaṅgidapflanze 186—187.
Jeremia, Lehrer des Zarathustra, deutet entweder auf Armenien oder zend. *Airyama*, skt. *Aryaman* 148.
Καλυψώ anklingend an *Χάλυψ* 8.
kaṅgu, Hirse, ob *Κέγχρος* 193.
Karer = vorbrahmanische Sanskritarier 13.
Karische Städtenamen, die auf *Σιδ . . .*, *Σινδ . .* Inder deuten 12, 13.
Kârotî = Sarasvati-Haraqaiti 168.
Kassiteriden, Inseln Bangka und Billiton 16.
Κασσίτερος = skt. **kâçîtara* 15.
Kaulitarâ, ved., = *καυλις*, Keule, u. skt. *dhara*, tragend 60.
Kaustubha „Dichterlob" 62.
Kavasha Ailûsha, Legende über ihn 165.
Kâlakûta „der Wahn der Zeit" 61.
Ketumâla = *Haetumant* 121.
Κῆποι bei Pantikapaeum, zu skt.-iran. *kapi*, der Affe 38.
Κισθήνη = *Kisthaneh* pagus bei Rhagae 137.
Κοντάδεσδος, Fluss in Thrakien der „hunderquellige" 20.

Kuçadvîpa = Kushitenland 122.
Kushṭhapflanze 183—185.
Kuvera, Kubera = skt. *[a]kûbâra, akúpâra 57.
Langlebigkeit der Armenier 98.
Λιτνέρσας „Erntegesang“ 21.
Μαδύης, Skythenkönig, zu vedisch madhu, mádvan 39.
Mainâka, Berg, mit der Nymphe Menakâ zu mons Maenalius am Alburs 87.
Mandara, der Weltberg = Demâvend 63.
Mandragaeus, Fluss Centralasiens, = ved. *mandra-gâya, munter dahinschreitend 90.
Μελάγχλαινοι, hybride Bildung aus altnord. myrk, schwarz, und finnisch lainen, Volk, 31.
mille, zu milium, „hirsenhaft viel“ 1.
mûradeva „Maren zu Göttern habend“ 215.
μύριοι = „ameisenhaft viel“ 1.
Nil hat sieben Mündungen 24.
Niphates, Νιφάντης, Nefetes, das Gebirge Apanm napât in Armenien 49.
Ὀξυάρτης = skt. *Vakshuvarta 121.
Ὀρθοκο-ρυβαντιοι und die Varedhaka des Avesta 99.
Orthophantae = *varedha - vanta Rosenliebhaber, Rosenzüchter 99.
Πάχτυες = ved. Paktha = modern Pashtu, Pushtu 148—149.
Πανθιαλαῖοι = Pañcâla „Meeranwohner“ 37.
Παντικάπης = Παντι-κάπης, zu altslav. pati, der Weg, Πόντος und skt. kapi, der Affe 35.
Πανθίμαθοι „Meer-Meder“ 37.
Papageien, sprechende, im Veda 159.
Parijâta, der Götterbaum, „die Heimatliebe“ 62.
Parisâraka, Beiname des Kavasha Ailûsha ob = Nomade oder = Feenanbeter 167.
Pârâvata = Παρυῆται 170.
Parṇamaṇi, ein Pflanzenamulet 173.
πατνή, parthisch, = skt. patnî, Gemahlin 93.
Παυραῖος, Fluss in Mysien, zu lat. papaver 94.
pédvaêpa im Avesta = pṛithvâpa „breite Wasser habend“ 111.
Πενθεσίλεια = Πενθε-σίλεια, „Meereskönigin“ 4, von πόντος und skt. çila, russ. сило 36.
Pfahlbautenlied des Veda 156.
ποιητής von Wurzel *ποι, russ. пой, singen 2.
Πολυτίμητος = skt. *plutimant 126.
Ponticum mare in Arachosien = See Pâitica des Avesta 107—108.
Πορτιχανοι, indisches Volk, Verehrer der Puramdhi, zend. Pareñdi 155.
Πρωτο-θύης, Skythenkönig, Anklang an Pṛithu vgl. ved. Gaya Plâta 41.
Ῥαδαμᾶνες auf Kreta „Rosenzüchter“ 103.
Ῥαδάμανθυς „Rosenpflücker“ oder „Rosenwinder“ 102.
Ῥαδαφέρνης „Rosenglänzend“ 100.
Ῥοδογούνη „Rosenfarben“ 101.
rosa, lat., nicht zu ῥόδον, sondern zu W. ras, riechen 104.
Rosen, blaue, in Nahawend 100.
Ῥύμμιοι, Rhymmici, die Ruma des Rigveda 65.
Çakaputa = *Çakaputra 163.
Çambara des Rigveda = altpers. açambara 213.
Çigru = Sagartier 91.
Çîshṭa, Volk im Rigveda, zu Κισθήνη? 89.

Σάβειροι, die blauen, 32.
Sabelân = Açnavanta des Avesta = *Açvattha* des Atharvaveda 73—83.
Σαγαραῖκαι des Ptolemaeus = *Σακαύρακοι Σκύθαι* des Lucian 54.
sahasra = *sahas-ra* „gewaltig viel" 1.
Σαλαμπρία, moderner Name des Peneios, der „Silberstrom" 10.
Sapta Sindhavas im Homer 25, 26.
σάπφειρος, der Saphir = georg. (*za*-)zis-peri, himmelshell 32.
Σαράγγης, Grenzfluss des ältesten Baktriens, verlesen für *Ἀράγγης* — *Arang*, Oxus 108.
Σαραπάραι, republikanische Iranier 29.
Σάσπειρες, die blauen, 32.
Seestier, gespenstischer, des Kaspischen Meeres 54.
Σιγριανή, Landschaft an den Kaspischen Pforten 92.
σίδηρος, das „siderische, sidenische" indische Metall 12.
Silber „das chalybische" Metall 7.
Σιμβρος = **Σιλβρος* „der Silberstrom 7.
Σιτάλκας „Erntegesang" 21.
Σκύθαι ἀροτῆρες = **arâtrya*, *arâshṭrya*, republikanische Skythen 27, 28.
Σκύθαι γεωργοί = *Ἴῦρκαι*, türkisch-mongolische Skythen 27.
stannum = **stamnum*, von *Σταμένη* 14.
Stimme, rauhe, der Rakshas 213.
Steinkohlen im alten Thrakien 22.
Susâman des Rigveda, zum *Σισάμνης* des Herodot zu stellen 129—134.
Svastika als Brandmarke des Hausviehs bei dem indischen Volke der Sibae 155—156.
Tanais, der Don, hat sieben Mündungen 24.
Ταναΐς = *Ἀναΐτις* = Anâhita 113.
Timavus hat sieben Mündungen 25.
Trâyamânapflanze 183.
Τρύβακτρα = prâkr. **druvaktra* = skt. *dhruvakshatra* 111.
Vakshu = Oxus 120.
Varô vor *Susâman* im Rigveda, = zend. *varô*, *varanh*, Gabe 133.
Vâsuki, die den Weltberg Mandara (Demâvend) umklammernde Schlange, der Oxus 63.
Vâyasa des Atharvaveda = *Οὐάδασσοι* des Ptolemaeus, Volk am Alburs 75.
Viereck, architektonisches Princip des assyrischen Städtebaus 88.
Φαζημονῖτις zu *Vohu manô* = **Vasu manas* 96.
Φορκίδες in Aeschylos Prometheus. anklingend an *Parçu* 137.
Φράδα „Rosenstadt" in Drangiana 101.
Φραταγούνη „Rosenfarben" 101.
Φραταφέρνης „Rosenglänzend" 100.
Χάρυβδις mit *Cherub*, *γρύψ* und Greif, zu **grubh* = *grabh*, *gṛibh*, greifen 138.
Χολοβητηνή zu Sarasvati-Haraqaiti 150.
Χόροχοαδ = Sarasvat 150.
Ζάγρος, wohl = ved. *çakra*, gewaltig 92.
Zahlenschwulst der Dânastutis des Rigveda, der Strafansätze des Avesta und der neupersischen Bettelpoesie 218—219.
Zarathustra = *zarat* + *vaçtra* „goldenes Gewand tragend" 147.
Zeredhaz, der Berg Demavend, = zend. *zairi-dajo* „Goldglänzend" 86.

Im gleichen Verlage erscheint:

Kulturwandel und Völkerverkehr.

Kleine Schriften

von

Dr. Hermann Brunnhofer.

In gr. 8°. 20 Bogen. Preis brosch. ℳ 6.—.

Zur Kennzeichnung der Reichhaltigkeit und Eigenartigkeit des neuen Werkes Brunnhofer's, das für jeden Gebildeten etwas Interessantes enthält, lassen wir den Inhalt des Buches hier folgen:

I. Sprachleben.

a) Die Kultursprachen und die Sprachherrschaft. b) Die Thierstimme in der Menschensprache der Urzeit. c) Die Aesthetik der Sprachen. Ein neues Gebiet des Naturschönen. d) Ueber die sogenannte Weltsprache Volapük. e) Welthistorische Punkte der Vielsprachigkeit. f) Die geographische Namensherkunft des Hexenmeisters Pineiss in Gottfr. Keller's Seldwylermärchen „Spiegel, das Kätzchen."

II. Kulturentwickelung.

a) Die Quelle des Aberglaubens. b) Ueber den gemeinsamen Ursprung des Sonnendienstes und der Erdverehrung. c) Der Reiz der Leichenverbrennung. d) Die abergläubische Verehrung des Sinnlosen und Hässlichen. e) Giordano Bruno's Seelenwandelungslehre und der Glaube der Zukunft.

III. Weltverkehr.

a) Ueber den Werth der dekorativen Verpackungskunst im Welthandel. b) Ueber die weltbürgerliche und vaterländische Wirksamkeit ethnologischer Gewerbemuseen. c) Die Weltreise des Venetianers Marco Polo. d) Die ethnologischen Weltreisen Adolf Bastian's. e) Ueber die Reform des geographischen Unterrichts. f) Ueber präventive und impulsive Humanität.

Unter dem Eindruck der grossen Weltveränderungen, während deren der Verfasser aufgewachsen ist und die er in verschiedenen Ländern Europa's zu beurtheilen gelernt hat, sind ihm Anschauungen über Sprachleben, Kulturentwickelung und Völkerverkehr aufgegangen, durch die er sich wesentlich von allen mitlebenden Autoren als besondere Individualität unterscheidet. Seit Jahrzehnten auf mehreren Gebieten zugleich thätig, bietet er hier dem Publikum zum ersten Mal einen Ueberblick über die von ihm in sehr verschiedenen Zeitschriften veröffentlichten Artikel von allgemeinerem Interesse. Wenn es für dieselben einen gemeinsamen Grundzug giebt, so möchte derselbe in dem Tik gefunden werden, mit welchem der Verfasser auch die scheinbar widerstrebendsten Gegenstände in den Rahmen des Menschheitsgedankens einzufügen und in den Dienst der Actualität zu stellen vermag. In Folge dieser stilistischen Tugend gewinnen auch die scheinbar unbedeutendsten Artikel den Reiz der Frische, der sie nicht allein dem Nachdenken des Kulturforschers empfiehlt, sondern sie auch als der Beachtung des gebildeten Unterhaltungslesers werth erscheinen lässt.

Druck von August Pries in Leipzig.

3 2044 018 179 184